





# كتاب التبيين في شرح الاخسيكتي<sup>1</sup>

الامور المتعلقات بمختلفة الاستدلال  
 والاباحية والتفريع والتوبيخ والتدبير والسؤال والتمني  
 فاصطادوا واساهانته والتعجب والاختبار والافتخار والافتحام والتكبر  
 ذق انكذارت اسمع بهم قليفتهم وانبلا القواما انتم قات بها  
 الخريز الكرم والبصر واليبكوا كثيرا ملقون من المرف  
 والانذار والاستشهاد فابنوا بسورة ايتيا طوعا ادخلوها  
 التسخير والتأديب كل من يتركها  
 كونوا قردة خاسئين

438

Süleymaniye	438
Hasan Hüsnü Pa.	
Est.	438







تختص بزمان بحسب الاختلاف في اللفظ فنعرف  
لا يملك كمال انسان الحيوان واختيار الخلد دون الله لما ان نعم الله تعالى سابقة  
على ثناء العبد ثم الفرق بين الحمد والشكر وهو ان الحمد خاص لما الله باللسان عام لما  
انه ينعم على النعمة وغيرها اذ يقال حمدته على احسانه او على حبه اذ به وكذا الشكر  
خاص لما انه ينعم على النعمة لا غير عام لما انه يكون باللسان والعمل والنية كما نشد  
جاءه افا ذكركم النعماء مني ثلثة يدى ولسانى والضمير المحجب بيان عموم الشكر  
الثلاثة ظاهر وهذا ان يثنى على احسانه بلسانه ويطيعه في الذب عن حرمه  
ويقتدر انه محسنة ثم ايتنا والحمد على الشكر في الذكر لما ان الثناء باللسان على  
المولى المولى اذ لما في الاعتقاد والجوارح من الطاعة والاحتمال ولهذا سماه الرسول  
الوصول راس الشكر فقال الحمد راس الشكر كما شكوا الله عبد له حمد الله باسم علم وهو  
اختيار عبد الخليل وهو اختياره وقيل مشتق من الله اى فرع كذا قاله ابن عباس  
كقوله الحق اليكم في بلايا تنوبني فالنوب فيكم كترى سمعوا وقال ابو عمرو  
الله اى خبى وقال المبرور من الله اى سكن وعليه قوله الحق بدار لا تبين صورها  
كان بقاياها وشام على اليد وقال ابن شميل من الله اى عبده وقيل من له اى طيب  
قابله الدواوهم فالله بمعنى المألوه كالكتاب بمعنى المكتوب ولذلك خففت الهمزة في  
النداء خوفا به وقيل تخفيفها لانها عوض عن همزة محذوفة اصلية فان اصل الاله  
وقيل مزح به يليه اى ارتفع ولهذا سمو الشمس الاله او اوجب فالله من عن الظلايق  
طرا خالف الخلق لا يرك ويبرانا وقال خولا هن فما عرفت يوما خارجا باليتها  
خرجت حتى ايناها او بفتح استنار كانه مقلوب لاح فيجمع الاقارب هو المعبود  
المنزع المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام والظاهر بالاعلام الذي تجردت في  
صفاته الاحلام وسكنت في عبادته الاجسام وطربت اليه قلوب الانام كذا  
في عين المعاني والاله في الاصل اسم جنس يقع على كل معبود حق باطل ولما اجمع  
الله تعالى في قوله بركان فيهما الاله الله نفسه تانم عليه الحق كالتهم والصعق

ما في القرآن  
من الامور

واضافته الله له في قوله تعالى لما انه اسم جامع لجميع صفات الكمال ثم هي اضافته  
لنوع الامام اى بعد الحمد واللام في الحمد عند اهل السنة وبما اعتدوا مستغراق الجنس وقيل  
عند المعتزلة لتعريف العهد وقد ذهب صاحب الكشاف الى ان اللام لتعريف الحقيقة  
من غير دلالة على الشمول وهذا بناء على مسألة خلق الافعال وهي تعرف في الكلام قوله  
على نواله اى على عطايته وهذا بيان السبب كما في قوله انت طالق على الزهر والصلوة  
بالجزم معطوف على حمد وكلمة عطف بيان والفرق بين الرسول والنبى ان الرسول  
من بعث ومعه كتاب منزل عليه والنبى من كان كتاب له وانما امران يدعوا الى  
شريعة من قبله ولما لا ملقب عن اهل لغتنا هو من يكون مختصا بالعبادة  
بقدره او غيرها الا ان الفرق بينهما من وجهين الاول ان الاول مخصوص بالعبادة  
والاعلام والاهل ليس بمخصوص بل يقال اهل زمان كذا واهل الدار ولا يستعمل  
في مثله الا ان الثاني ان الاول يختص بالاشراف فلا يقال آل الحايك والالحاج  
قال الله تعالى والى ابدعهم والحمدان اما قوله تعالى الى فرعون فيلتصو  
بصورته الاشراف والاهل لا يختص آل الانبياء هم المتبعون لشرايعهم المتداول  
لا تارهم السنون يستبرهم لا من يكون قريبا لهم من حيث الشب الانزى الى  
ما ينطق به القرآن حيث قال نوح عليه الام يا بني اكب معنا فحاطبه الله تعالى بقوله  
انه ليس من اهل انه عمل غير صالح ثم الصلوة على الرسول لا تدل على التسوية بين  
الرسول والاله لما انها على آل بطريق التبعية لا بطريق الاصاله فكم من شئ  
ثبت ضمنا فلا يثبت قصدا كتعيين جز الوقت للسببية ثبت في ضمن  
الشروع ولا يثبت بطريق القصد حتى لو قال عيئت هذا الجزاء ثم ادى في جزاء  
اخرا لا يكون انما وكتعين عند الوكيل بدون علمه في ضمن مباشرة الموتر  
بنفسه وكتعين احدا اعداد الكفارة في اليمين وهي الاتفاق والابتناس اطعام  
في ضمن الشروع ثم ينبغي لكان تعرف ان الصلوات على غير الرسول جائزة الا ان  
القول تعالى هو الذي يعطى عليكم وملائكته الا انهم يجوز بطريق الاحالة لئلا  
يتوهم الرفض



وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ما كان بطريق الرضا من معادله عن ذلك قوله فان اصول الشرع ثلاثة لا يفرق واحسن ما قيل في وجه الجهر ان الدلالة الشرعية لا يخلو اما ان يكون قول الشارع او قول غيره فالاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله هذا الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا يخلو اما ان يكون قطعيًا او ظنيًا فالاول هو الاجماع والثاني هو القياس ثم اعلم ان اصول جمع اصله هو ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره وسميت هذه الاربعة اصولا لما ان الاحكام مبنيها عليها وانما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام المشروعة بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه اصول مبنية للاحكام المشروعة لا الوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه وقد يطلق الشرع على الشارع وهو الاكثر وهو من شرع اذا بينه اظهر قال تعالى شرع لكم من الدين واصل الفقه ما يتعرف به كيفية الوقوف على الاحكام المشروعة وقد روي عن ابي حنيفة انه قال الفقه معرفة النفس بالما وما عليها ولا يقال انه منقوض بعلم الطب لان فيه ايضا معرفة النفس بالما من النفع وما عليها من الضر لان ابا حنيفة اقتبس هذا من قول الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اي الفقه معرفة النفس بالما من النفع وما عليها من كسبت قوله الكتاب وتقديم الكتاب لتوقف حجته غير عليه لتبوءها به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال كنتم خير امة اخرجت للناس فان اعتبروا بها اول الاضمار ومقدم السنة على الاجماع لوجوه الاول كونها تالية الكتاب لان ذكر اسم الرسول قريب ذكر اسم الله تعالى لا يتم الى ما نطق به القرآن ورفعنا ذكره قال صاحب الكتاب ورفع ذكره ان قرن بذكر الله تعالى في كلمة الشهادة والاذان والاقامة والشهادة والخطبة وغير موضع من القرآن بقوله والله ورسوله اعلم ان يرجوه ومن يعلم الله ورسوله وفي تسمية رسول الله ونبى الله والثاني ان بعضه يتعلق بالوقوع والثاني ان السنة فصل ان يكون موجه للاجماع وداعيته

في كتابه

المراد من الشرع الاحكام المشروعة بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه اصول مبنية للاحكام المشروعة لا الوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه وقد يطلق الشرع على الشارع وهو الاكثر وهو من شرع اذا بينه اظهر قال تعالى شرع لكم من الدين واصل الفقه ما يتعرف به كيفية الوقوف على الاحكام المشروعة وقد روي عن ابي حنيفة انه قال الفقه معرفة النفس بالما وما عليها ولا يقال انه منقوض بعلم الطب لان فيه ايضا معرفة النفس بالما من النفع وما عليها من الضر لان ابا حنيفة اقتبس هذا من قول الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اي الفقه معرفة النفس بالما من النفع وما عليها من كسبت قوله الكتاب وتقديم الكتاب لتوقف حجته غير عليه لتبوءها به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال كنتم خير امة اخرجت للناس فان اعتبروا بها اول الاضمار ومقدم السنة على الاجماع لوجوه الاول كونها تالية الكتاب لان ذكر اسم الرسول قريب ذكر اسم الله تعالى لا يتم الى ما نطق به القرآن ورفعنا ذكره قال صاحب الكتاب ورفع ذكره ان قرن بذكر الله تعالى في كلمة الشهادة والاذان والاقامة والشهادة والخطبة وغير موضع من القرآن بقوله والله ورسوله اعلم ان يرجوه ومن يعلم الله ورسوله وفي تسمية رسول الله ونبى الله والثاني ان بعضه يتعلق بالوقوع والثاني ان السنة فصل ان يكون موجه للاجماع وداعيته

قال عليه لا تجتنب امتي على الملازمة فقد هـ الاصل الرابع القياس وتباين ان يقول لا يخلو القياس من احد الامرين اما ان يكون اصلا او لا والحصر ظاهر فان لم يكن اصلا فلا فائدة لذكر الاصل لكونه لغوا وان كان اصلا فلا فائدة لذكره ايضا لان كونه اصلا يعلم بعطف القياس على ما قبله والجواب قلنا انما افردنا بذكر الاصل ببيها عللنا له من وجه دون وجه بيان ان الحكم في المقيس يضاهي القياس فيكون من هذا الوجه اصلا لكن لا يثبت الحكم به ما لم يكن المقيس عليه فيكون من هذا الوجه فرعيا وايضا ان القياس لا اثر له في ثبات الحكم بل اثره في اباته ان الحكم الثابت بالنص عام لا خاص فبالنظر الى الاول يكون فرعيا وبالنظر الى الثاني يكون اصلا فان قلت يلزم على هذا ان لا تذكر الاصل المطلق سوى الكتاب بدليل ما ذكرنا في تقديم الكتاب من فريضة السنة والاجماع عليه قلت انها وان كانا فرعيتين في ثبوت حجيتهما اعلانا في نصب الحكم بهما خلاف القياس فان بعد ما ثبتت حجيت الكتاب لا يصلح لنصب الحكم ابتداء بدون المقيس عليه ويحتمل افراجه بالذكر للفصل بين ما ثبت قطعا وهو الثلاثة الاول في دين ما ثبت ظنا وهو القياس لا يقال العام الذي خضع منه البعض والمما قول وغير الواحد والاجماع المنفول بالا حاد ليس حجة قطعا والقياس بالعلة المنصومة قطعي كقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوا والنهي لان النطق في الثلاثة الاول اصل النظر عارض في القياس النظر اصل القطع عارض في القواعد لا يثبت على العوارض فلا يقدح العارض فيها قلنا قوله هـ السبب من هذه الاصول احتراز عن القياس العقلي كقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فيلزم ان العالم حادث فان المراد هنا هو الشرع لا العقلي والاستنباط لغة هو استخراج من بطل الماء من العين اذا خرج فعند الفقه استخراج الوصف الموقوف المنصوص فظير القياس المستنبط من الكتاب ما قلنا في حزمة اللواطة قياسا على حرمة القران حاله الخبيض بيانه ان اللواطة حرام كالقران في الخبيض والطام الاذي

بيان هذا الكتاب

تأليفه

مطلب

لا ينبغي



وهو الأصل منصوص قال الله تعالى قل هو الله احد لا تقربوهن حتى يطهرن والاذى الفحاشة قال ابن عرفة المحض والنجس  
اجتماع الدم الى ذلك المكان ونظير المستنبت من السنه ما قلنا في سور سواكن  
البيوت ببيان ان سور المحترق ليس بنجس فلا يكون سور سواكن البيوت  
نجسا بالقياس عليه ولجام علة الطوف واما قلنا ان العلة في اصل الطوف  
لقوله صلوا المحترق ليست بنجس فانما هي من الطوافين والطوافات عليكم وكذا جاز  
حرمة الربوا في المحضر والنورة قياسا على الخطه ولجام القدر والنجس لان الحكم  
معلول بعلة القدر والنجس حديث الاشياء الستة وبيانها باقى القياس  
ان شاء الله تعالى ونظير المستنبت من الاجاع قولنا العطل خلال يوجب حرمة  
المضاهة بالاجاع فيوجرها الزنا قياسا عليه ولجام علة الجزئية الثانية  
بالوط وكذا اذا ملكا الرجل اياه او ابنه يعتق عليه بالاجاع فتعتق ايضا  
اذا ملكا خاه بالقياس ولجام علة القرابة المؤثرة في المحرمية قوله  
اما الكتاب فالقران الى اخره اعلم ان القران والقراءة بلعني من قوا الكتاب  
قال تعالى فانبع قرآنه اى قرآنه ويطلق القران والقراءة بمعنى علم المقر وكما  
في سائر المصادر وكقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا قوله اما الكتاب  
فالقران اى المراد من الكتاب المذكور القران وحده ما بعدد وكأنه ذكر  
جوابا عن سؤال سائل اى كتاب تريد فقال فالقران اى فهو القران ثم  
ذكر جوابا عن سؤال سائل ما حده فقال المنزل على الرسول وهو جنس  
يتناول المنسوخ تلاوته وغيره والوعى المتلو وغيره فلما قال المكتوب  
في المصاحف خرج المنسوخ بلاوته وغير المتلو فلما قال المنقول عنه  
نقلنا متواترا خرجت القرآت الثابتة بطريق الاحوال ان المكتوب  
كان يتناوله ايضا وهى كقراءة ابي نضيم فعدة من ايام اخو متتابعات  
وقوله بلا شبهة تأكيد وقيل احتراز عن المشهور لانه عند الخصاص له انه اكل

فسمى المتواتر بكون فيه نوع شبهة كثرة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام  
متتابعات وقرى بين قرات ابن واين مسعود تلى العلاء بالقبول والعمل  
الى الثاني دون الاول فسميت الثانية مشهورة دون الاول وجوز ان يكون  
قوله متواترا احترازا عن التسمية في اويل السور شرح الكلام في التسمية اعلم  
ان الكلام في التسمية يقع في مقامين المقام الاول في انها فعله ايه من راس  
السور ام لا ففيه اختلاف بين القراء والفقهاء اما اختلاف القراء فذهب قرا  
المدينة والبصرة والشافع انها ليست بآية من الناحية ولا من غيرها من السور  
فمن قرا المدينة نافع ومن البصرة ابو عمرو وابن العلاء ومن اثم عبد الله ابن  
عامر ومذهب قرا مكة والكوفة انها آية من الناحية ومن راس كل سورة فمن  
قرا مكة عبد الله ابن كثير ومن الكوفة عاصم فهذه الاسماء الخمسة نزل بها الحجاب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فحفظ عنهم القراء وانقل منهم الشريعة والسنة الى سائر  
البلاد واما اختلاف الفقهاء فذهب ابن حنيفة والحجاب رضي الله عنهم انها آية  
منزلة من القرات لان السورة ولا من آخرها وهو قول مالك والاوزاعي  
رضي الله عنه وقد روى عن محمد ابن الحسن اجماعه ان التسمية ايه منزلة من القرات  
انزلت للفضل بين السور وللبدا تباركها ومذهب ابن عباس انها آية  
من راس كل سورة لانهما لم تكن من راس كل سورة لم تكتب في القرات وقد  
روى عن ابن المبارك رحمه الله من ترك بسم الله من القرات فقد ترك آية وثلاث  
عشرة آية قلنا القرات ثابت قطعاً ويقيناً لا شك فيه ولا شبهة ولو كانت  
من راس كل سورة لم يختلف الكتاب فيها وادنى درجة الاختلاف ايراث  
الشبهة وبالتسمية لا يثبت كونها من راس كل سورة وكان الحسن البصري  
رحمه الله لا يجعلها من الناحية ويفعل لم يقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر  
ولا عمر ولا عثمان رضي الله عنهم وكان بعد اياك في عبادية واياك في استغفار آية  
اخرى وكان الاوزاعي يقول ما انزل الله في القرات بسم الله الرحمن الرحيم

أول



الآتي القدر وقد روي ما كثر جدا ينسب فيه قراءة التسمية عند راس كل سورة  
في الصلوة الى الحديث في الاسلام والجواب عن قول الناق فيقول لا نسلم  
ان كتابتها في اول كل سورة يدل على كونها من تلك السورة لا ترك ان في اول كل  
سورة يكتب سورة فلان ملكية او سورة فلان مدنية ومع كذا وكذا ايدى ان عدد  
الايات وكونها مدنية او ملكية ليست من القدران بالاتفاق وقول ابن المبارك  
لا يخلوا اما ان يكون مقصودا عليه او مسندا الى النبي صلى الله عليه وسلم فان كان مقصودا عليه  
فقول ليس بحجة علينا معار وروى عن هو اكبر منه كابن بكرو وعمر وعثمان خلاف  
وان كان مسندا فلا ذلك لان علم شهرة الحديث فيما فيه بلوى دليل لا افتراء  
او دليل النسخ علم اننا نقول ان ابن المبارك قال من تركها من القدران فحج  
لا تتركها من القدران بل نعتها نصف اية من التمر والمقام الثاني في  
قراءتها في الصلوة والكلام فيها يقع على ثلاثة اوجه الاول في انها هل تقراء في الصلوة  
ام لا فعند مالك لا يقدر تقراء الا صلا وعند علمائنا وان في تقراء والتا في انها  
هل تكرر ام لا فعند ابي حنيفة لا تكرر وعند ابي يوسف تكرر 9 به اخذنا في وعقد  
محمد لا تكرر فيها يجهر وتكرر فيما يحافت والثالث في الجهر فعندنا لا يجهر  
وعندنا في الجهر اما القراءة والتكرار فمبنيان على ما قلنا في المقام الاول  
انها هل هي من كل سورة ام لا لان ابا برة ومجرا واعيا سكان الاختلاف  
بين القراء واما الجهر فعلمنا قد روي عن انس بن مالك انه قال سئلت خلف  
رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فلم يسمع احد منهم يجهر بنسب الله  
الوقت الرصم وقد ادركا ابو حنيفة وقت وغيره من الصحابة وصوال الله عليهم  
والحال في امور الدين اشهر واظهر في الصحابة والتابعين من غيرهم  
من المتأخرين وما روي انه عليهم جهر في الصلوة فقد طعن فيه  
ايمة الحديث لان ندبه الحديث وعدم شهرته فيما فيه ابتداء دليل  
الافتراء او دليل النسخ فلا يسمع وقال ابو جهم الخو الجهر بالتسمية بلغة

الحديث في التسمية  
بالحديث في التسمية  
بالحديث في التسمية

وهو ممن ادركا كابو الحجابة كعمر وعمر واللام في الرسول للعهد اى على رسولنا  
فان قلت يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء بما يعرف هو به وهو لا يجوز  
بيانه انه عرف القدران فالمنزل على الرسول المكتوب المصحف والمصحف ما كتب فيه  
القدران المنزل على الرسول قلت لا نسلم الملازمة وهذا يلزم ان لو كان تعريف كل  
موقف على الاخر فلا نسلم ذلك لان المصحف غنى التعريف يعرف انه بالاعتقاد  
وليس سلمنا ان المصحف محتاج الى التعريف فنقول المصحف ما هو المشتمل على  
السور المنزلة على الرسول والسورة الكلمات الجامعة لآيات او نقول السورة  
ما يقع به الاعجاز عند التحدي بقوله تعالى قل فاتوا بسورة من مثله فالتعريف  
ظاهر فان قلت هذا الحديث صحيح لان المكتوب المصحف ما حدث عند اهل  
السنة خلافا لمخالفه والقدران كلام الله وكلام الله ليس بحادث قلت سلمنا  
ان المكتوب حادث لكن لا نسلم ان يلزم حدوث كلام الله تعالى من حدوث  
المكتوب لان الكلام علم نوعين حقيقى وهو المعنى القائم بذاته وغير حقيقى وهو  
هذه اللفاظ المكتوبة المتلوة الدالة على ما قام بالذات فالاول قديم قائم بذاته  
تعالى ليس مخلوقا وليس من جنس الحروف والاصوات وليس بعدنى ولا يعبرك  
الى غير ذلك من لا السنة والثاني حادث غير قائم بذاته تعالى وكلامنا في الثاني  
في الاول والباقي تعلم في علم الكلام ان شاء الله تعالى قوله وهو النظم والمعنى  
جميعا الى اخره المراد من النظم العبادى ومن المعنى كذا وضعت له العباد اعلم  
ان القدران المنزل على الرسول هو النظم والمعنى في قول علمائنا جميعا الا ان  
ابا حنيفة رضي الله عنه لم يجعل النظم ركنا لا في جواز الصلوة في قوله الاول حتى  
جاءت الصلوة بالفارسي عنده عجز عن العربي او لم يجهر وهذا لان الله تعالى  
قال وانه لى رب الاولين فلم يكن القدران في ربه الاولين بالعربي بل كان  
فيها معناه وذكر المعنى كايضا دى بالعربي يتاوى بالفارسي والان القراءة  
بالفارسي لم يكن قراءة لم يجز عن القراءة عند الجهر عن العربي كاساد الشعر

وهو مكتوب المصحف



فقد اجزاؤها من القراءة عند الجز على انها قراءة ونحن ما موزون بالقراءة  
وقد حصلت لكن بكونه لمخالفة السنة المتواترة والاعتقاد على ما ذكر  
ابو بكر الجصاص الرافض عن رجوع الى حقيقته الى قولها وهو عدم جواز القراءة  
بالفارسي عند عدم الجز عن العدم وهو لا سبحانه وهذا لان الله تعالى  
قال انا انزلناه قرانا عربيا والعربي اسم لشئ مخصوص بلسان العرب وهو  
لا يحصل بالفارسي ولا يلزم على قوله خاصة لزوم السجدة اذا تلاها بالفارسي  
لان السجدة تتبع للصلوة الا ترى انه يشترط لها استقبال القبلة والاطفاق  
كالصلوة يكون ما هو متبعا للصلوة واخلأ في حكمها اما حرمة القرآن الفارسي  
لجيب والحايض باعتبار انها كلام الله تعالى كما يحرم قراءة التوراة والابجيل  
على ان نقول قد ذكر جلال الدين المحبوي في شرح الجامع الصغير اذا قرأ الحايض والجيب  
بالفارسي لم يحرم وقال الشيخ الجليل ابو بكر محمد بن الفضل الخوافي في اذا جاز  
على لسانه من غير قصد فاما من تعمد ذلك يكون زنديقا او مجنونا فالزندق  
يقتل المجنون يداوى وقيل انما يجوز عنده على القول الاول اذا لم يحل نظم  
القرآن زيادة اختلال بان قرأ المسجد المذكت او معيشة ضنكا تنكا  
او جزا بالكسبا سدا وفي الجامع الصغير العتافي اذا قرأ على طريق التفسير  
يفسد صلواته بالاجماع **قوله** واقسام النظم والمعنى الى اخره لما ثبتت  
ان القرآن اسم للنظم والمعنى بشرح في تفسيره **قوله** وانما قيد بقوله فيما يرجع الى  
معرفة احكام الشرع احترازا عما لا يرجع اليها كالقصص والامثال والمواعظ  
وغير ذلك فان القرآن بحر عميق لا يكاد احد يبلغ ساحله كما قال تعالى  
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وجه الاختصار ان التصرف في الكلام  
لاجلوا ما ان يكون من المتكلم او من السام فان كان من المتكلم فلا جلا ما ان  
يكون في اللفظ او في المعنى والاول لا جلا ما ان يكون بحسب الوضع او بحسب  
الاستعمال فان كان بحسب الوضع فهو القسم الاول وان كان بحسب الاستعمال

فهو القسم الثالث وان كان بحسب المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السام فويلقته  
استدلال فحسب هو القسم الرابع ثم كل قسم من هذه الاربعة اقسام والاربعة اذا  
ضربت في الاربعة يكون ستة عشر اربعة اخرى يقابل القسم الثاني وهي اللفظ والشكل  
والجمل والمنشأ به فيكون المجموع عشرين ثم كل واحد من العشرين ينقسم الى اربعة  
اقسام معرفة معناه لغة اي ما يواد به في اللغة ومعرفة معناه شريعة  
اي ما يواد به في الشريعة ومعرفة حكمه من الجمل والحريم ومعرفة الترتيب عند  
التعارض وهذه الاربعة اذا ضربت في العشرين تكون ثمانين هي مجموع الامور  
فانهم **قوله** الاول اي القسم الاول في بيان وجوه النظم صيغة ولغة اي  
من حيث الصيغة واللغة قيل هما واحد معنى الترادف والاصح ان بينهما فرق وجه  
ان اللغة وضع اللفظ على معنى كمن كان والصيغة استعمالها على شكل مختص بمعنى  
كالكاف والفاء والباء تدل على تصوير اللفظ بحرف هجاءه في مطلق الاستعمال اذا  
ثبت منه الماضي تدل على هذا المعنى في زمان ماض بشكل خاص اذا ثبت منه المضارع  
تدل على ذلك المعنى بشكله الخاص في الزمان الخاص والمستقبل كادفعه اذا صنعت  
كاستا او سوارا او ملقعة فانهم **قوله** وهي اربعة وجه الاختصار ان اللفظ لا جمل  
اما ان يدل على فرد او على اكثر فالاول الخاص والثاني اما ان يكون متفقه للحدود  
اولا فالاول العام والثاني لاح اما ان يشرح بعض وجوهه بنوع دليل اول فالاول  
الماول والثاني المشترك **قوله** وهو كل لفظ وضع معنى معلوم على الانفراد اعلم  
ان قوله كل لفظ جنس يدخل تحته الانواع الاربعة والمصحفات والمهلالات وما  
بعده فصل فقيد الوضع احترازا عن التصحيف كالجسم في الجمع وعن المهل ايضا  
لان الوضع تخصيص اللفظ بازا معنى والمهل لفظ لا معنى له كما اذا قلت جسق  
فقيد المعنى المختلفة وقيد المعلوم احترازا عن الماويل فانه وان كان موضوعا  
لكنه غير معلوم لنا قطعاً وقيد الانفراد احترازا عن العام لانه موضوع بازا  
معنى واحد على الشمول والاحاطة كل الانفراد كالمسلمين مثلاً وهو من جهة



بكذا اذا افرد به على وجه لا شركة لغيره فيه ويقال فلان خاص فلان اي  
 منفرد به وهذا الحد نام جامع مانع لا فائدة لذكر ما بعده لان الاسم داخل تحت  
 اللفظ والمسمى داخل تحت المعنى لان المعنى ما هو المراد من اللفظ والمسمى هو المراد  
 من اللفظ الاسم اللهم الا ان يقال ان المصنف اراد ان يعرف الخاص بعبارتين  
 راجعتين الى معنى واحد والا ان يقال ليس مراد المصنف التعريف بل مراد التقسيم  
 ببيان ان الممكنات على نوعين اعيان واعراض فقوله كل لفظ وضع لمعنى اشارة الى الخاص  
 من الاعراض وقوله كل اسم وضع لمسمى اشارة الى الخاص من الاعيان والمسمى كزيد  
 وعمرو مثلا فعلى هذا يحتاج الخاص الى التعريف بخلاف ان يقال هو ما يوجب لانفراد  
 ويقطع الشركة وما قاله بعض الفارحين انما قال ذلك لعينين احدهما ان خصوص العين  
 يدخل تحت خصوص الجنس والنوع لزيد يدخل تحت اجل وانسان دون العكس فافرد  
 خصوص العين بقوله كل اسم وضع لمسمى والثاني اسماء الاعلام لم يدخل تحت الحد  
 الاول لما افهام بوضع المعنى فذكر مما لا يكاد يجهل ولا يصلح للاعتياد لان  
 للديان الحقيقة وحقيقة الشيء لا تتعلق بها بالكثرة ولا بالوحدة الا تترك  
 ان الانسان حيوان ناطق ولو كان كونه حيوانا ناطقا باعتبار الكثرة  
 لم يكن التليل انسانا ولو كان باعتبار القلة لم يكن الكثير انسانا بل حقيقة الشيء  
 معنى واحد سواء وجد في افراد او في فرد وان الحد لا يكون حدا الا ببيان تمام  
 اجزاء الماهية والعجب من هذا القابل انه سمي الحد الاول حدا ثم ظن انه ليس  
 بتمام ولا نسلم ان الاعلام ليس لها معنى فلو لم يكن لها معنى وكانت من قبيل  
 نعيق الغراب وشعيق الطار وعواء الكلاب فان قلت كيف صح الاخبار  
 بالقبول الثاني عن المشترك والواحد ما وضع لفظ المشترك والمعنى واحد قلت  
 لا نسلم انه ما وضعه الالمعنى ولين سلمنا فلا نسلم ان يطلق اسم المشترك  
 حينئذ على ذلك اللفظ اذا المشترك لا يقال لا متعد المعنى وكلامنا في المشترك  
 فلا يرد هذا السؤال فان قلت يرد عن القيد الثالث قوله تعالى فتح بر رقية

مظهر  
 كذا كذا  
 حقيقة

8  
 ان البرقية عندكم خاص مع انها مبرم قلت لا نسلم ان فيها ابعاما ولين سلمنا  
 ان فيها ابعاما لكن لا نسلم ان لا يكون خاصا مجردا لا بعام وهذا انما يلزم ان لو كان  
 لا بعام في الذات ونحن لا نسلم ذلك لان الرقية عبارة عن البنية السليمة والابعام  
 في الصفات لا يتلج لانه بحسب الفارض لان الذات في الخارج لا يخلو عن وصف  
 كالكنف والايمان والصغر الكثير الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كافي رجل  
 بخلاف المادون فان ابعامه في الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعاً قوله  
 والعام بالواو عطفا على الخاص وهو كل لفظ ينظم جمعا اي يشمل افرادا  
 جمعا مضطحا فان من واما عام مع انها ليسا بجمعين مضطحين وانما  
 قال ينظم احتراز عن المشترك فان لفظ العين مثلا تدل على الافراد لا  
 سبيل لانتظام بل بطريق البذل وقوله من التسميات احتراز عن  
 أسماء الاعداد فان الثلاثة مثلا وان كانت ينظم افرادا ليس لها  
 مسمى واحدة اذا نقص منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى  
 بخلاف العام فان لفظ الرجال مثلا يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة  
 واليائة والالف وغيرها لمعنى الاجتماع ولا يتبدل الاسم اذا نقص من  
 الالف والمائة شئ بل يقع ان يقال للثانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين  
 فعلم بهذا ان العام مسميات كثيرة بخلاف اسماء الاعداد وقوله لفظا  
 او معنى تفسير الانتظام لا من تنمة لحد اي الانتظام تارة يكون لفظا  
 كلفظ الجماعة نحو الرجال والنساء وتارة يكون معنى كلفظ الفرد الذي لا يرب  
 للجمع نحو جن وانس ومن وما واما قلنا ذلك لان الحد المقسم باطل لان  
 التقسيم وضع لمعرفة الكليات بواسطة الجزيات والتحديد علم العكس ولا  
 يجوز جعلها واحدا لان المقصود في الاول الثاني والثالث الاول فافهم وفي  
 حد العام اقوال تعرف في ميزان الاصول والاصح ان يقال العام هو  
 لفظ المشترك على مسميات متفقة لحدود وان شئت قلت المشترك على



على الافراد معاً او شيئاً مستفاداً للحدود قوله وهو محملة ان هو يوجب الحكم  
 قطعاً بحيث يقطع الشبهة ويثبت ما يستقر اعتقاد القلب عليه  
 والحكم الاثر الثابت بالشئ كذا روي الاستاذ المحقق برهان الدين الحق  
 ينفي عن استلزامه المتقن الذي كان بمنزلة النبي في اخوان زمان العلامة  
 الذي كان علامة على حقيقة مذهب النعمان وكان يجلس دونه كل يوم  
 اربعماية من المصنفين وكان يحفظ اربعة الاف قرطاس من اصول علمائنا  
 الماضين كاصول شمس الائمة ونحو الاسلام والتقويم وميزان الاصول  
 وغير ذلك مما يمل السامع من ذكره اي عني الامام جيد الدين الضري برهان الله اعلم  
 انه ذكر حكم العام ولو يذكر حكم الخاص لمعينين احدهما ان حكمه خلافاً وقضاً  
 بيانه اهم والثاني ان المصنف اراد الاجازة والاشارة الى حكمه ايضاً بقوله كذا  
 ثم اعلم ان العام الذي له الحقيقة خصوصاً اختلافاً فعندنا يوجب الحكم  
 قطعاً وديقياً اذا كان النص قطعياً كالكتاب في الخبر المتواتر واذا  
 كان غير قطعي كخبر الواحد فيوجب العمل دون العلم قطعاً وعندنا في  
 يوجب العمل بنوع شبهة الاختلال اراده اخص للخصوص وعند ابن الروندك  
 وعمامة المرجعية وتمامه الشرعية حكمه التوقف الى ان يظهر المراد لنا  
 من الدليل الكتاب واجماع الصحابة والمعقول ما الكتاب بقوله تعالى اتبعوا  
 ما نزل اليكم ولم يوصل بين الخاص والعام لان كلاهما منزل والا مرتباً  
 المنزل امر بانبياء عها ولم يتبع الا يكونها حجة واما الاجماع فهو مادون  
 ان علياً رضي الله عنه قال لا يجوز الجمع بين الخصمين وطياً بسبب ملك الميز  
 لانه احلها اية وحرمها اية والاصل في الاجماع الحوية فيستحق علي  
 ما كان اقراره الاحلال فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون  
الا نعلم ان ازواجهم او ما ملكت ايمانهم واما اية التحريم فقوله تعالى وان  
يجتمعوا بين الاختين فوقعن المعاصرة فروجت الحرمه لما قلنا

مظهر  
 معنى الحكم

وروى عن محمد بن ابي عمير انه قال تعارضت الايتان ولا مثل هو الحكم بعد  
 وجود شبهة الحكم والسبب هو ملك اليمين وجود فيخرج جانب الحكم فيها  
 مع اختلافها في وجه الترجيح اتفاقاً على كون العموم حجة وكان ذلك المحضر  
 من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليها احد منهم فيكون اجماعاً واما المعتزل  
فهو ان العام للعوم حقيقه كالخاص للمخصوص ويجب العمل بالحقيقه حتى يدل  
دليل المجاز لان الاصل هو ولي من وقال لان سلم ان العام للعوم حقيقه  
 فاقول لو لم يكن العام للعوم حقيقه لا يخلو اما ان يفهم العموم من العام او لا  
 فان لم يفهم فلا يكون العام حجة عاماً وكلامنا في العام وان فهم فلا يخلو  
 اما ان يكون فهم مجازاً او هنلاً فالاول فاسد لانه يلزم ان يوجد المجاز  
 من غير ان يوجد للحقيقة والثاني فاسد ايضا لانه يلزم نسبة الهزل  
 الى الشارع وهو كفر محض منافي للصريح الايمان وما قاله الشافعي منقوض  
 بالخاص لانه يوجب الحكم قطعاً وديقياً بالاتفاق مع ان فيه احتمالاً ايضاً  
 لان كل حقيقه تحت المجاز كما ان كل عام يحتل لمخصوص فان قلت ان الشافعي  
 يتمسك بما قال ابن عباس رضي الله عنه مامن عام لا ودخض منه البعض قلت  
 لا يخلو قول ابن عباس من احد الامرين اما ان يكون البعض مخصوصاً منه  
 او لا فان كان مخصوصاً فلا حجة اذن بقوله للشافعي لان العام لمخصوص  
 عنده ليس بحجة فيكون قلزم ما بقوله وان لم يكن مخصوصاً فلا حجة ايضاً  
 لانه ح يكون قول ابن عباس رضي الله عنه متفقاً بقول نفسه لان قال  
بتخصيص العام وقوله عام فلم يخص الحجب من ان افق اليه يرج اعلم العلين  
 على اخصها ثم يقول العام ليس بحجة قطعاً والخاص حجة قطعاً ثم اعلم  
 ان تخصيص العام من الكتاب بالقياس خبر الواحد عندنا وعدم تخصيصه  
 بها عندنا بناء على هذه المسئلة ونحن لم نجوز لان تخصيص العلق  
 بالظن لا يجوز وقوله الا اذا الحقه خصوص معلوم او مجهول وهو

مظهر

يجوز



استثناء من قوله موجب الحكم أي العام عندنا يوجب الحكم قطعا إذا  
لحقه تخصف معلوم أو مجهول فوجب الحكم مع ضرب شبهة القول الثاني  
تبل لحاف المخصص بوجوب الحكم على الجواز وهو المخصص فيه أي في النص العام  
وهو المخصص منه بتعليله أي تعليل النص المخصص بعلته يوجد في باقي أفراد  
العام يعني إذا كان المخصص معلوما والمعلل هو المجهول أو بتفسيره أي  
بتفسير المخصص والمفسر هو الشارح يعني إذا كان المخصص مجهولا بأن لا  
يكون المراد منه معلوما نظير المخصص المعلوم قوله تعالى قاتلوا الذين لا  
يؤمنون إلى قوله حتى يعطوا الجزية في حق الذي وقوله تعالى وإن أحد من  
المشركين استجاركم فاجروا في حق المستأمن بعد قوله تعالى فإذا أسلحوا  
لحكم فاقتلوا المشركين حيث وجدوهم ونظير المجهول قوله تعالى وأهل الأثمة  
البيع وحرم الربا ثم أعلم أن العلماء اختلفوا في العام الذي لحقه المخصص  
على أربعة أقوال فعند الشيخ أبي الحسن الكوفي رحمه الله لا يبقى حجة مطلقة وجب  
التوقف إلى أن يأتي البيان وعند البعض يبقى موجبا للقطع فيها وراي المفسر  
إذا كان المخصص معلوما وإذا كان مجهولا فلا يبقى حجة أصلا وعند البعض  
يبقى كان موجبا قطعيا فيها وراي المخصص فيها إذا كان المخصص معلوما  
وإذا كان مجهولا فدليل المخصص ليسقط أي لا يثبت به المخصص ويبقى  
العام موجبا للحكم قطعا والقول الرابع وهو الصحيح من المذهب أن العام  
يبقى موجبا للحكم معلوما كان المخصص أو مجهولا لكن مع ضرب شبهة  
وهذا جاز خصيصه بالقياس وخبر الواحد وهو قول الكوفي أن جهالة  
مستلزم الشك والاحتمال لا يثبت الحجة بالشك والاحتمال فبحر التوقف  
أما إذا كان دليل المخصص معلوما فلذلك لأنه يجوز أن يكون الباقي  
معلوما بعلته موجبه أكثر ما يوجب النص لأن دليل المخصص هو  
قائم بنفسه فيجوز تعليله وبالتعليل لا يرد إلى أي قدر يثبت الحكم

10  
باعتبار منه جلاله دليل المخصص فلا يثبت الحجة والقول الثاني في  
مخصص المجهول والقول في المعلوم أن المخصص كالا يستثناء ولا يستثناء  
لا يقبل التعليل فكذا المخصص فيبقى العام فيها مبقى على ما كان وجه  
القول الثالث أن دليل المخصص لشبهه الناسخ من حيث الاستقلال  
فيستقط بنفسه إذا كان مجهولا لأنه لا يعارض المعلوم وإذا كان معلوما  
فيبقى على ما كان ولا معنى للتعليل لأنه ح يصير معارضا للنص وجه  
القول الرابع أن دليل المخصص لشبهه الاستثناء حكما ولشبهه الناسخ  
صيغة فوجدنا من الشبهتين خطه كاهو الحكم في المتروك وبين الشبهتين  
كالنم صار غسلة فرضا في الغسل وسنة في الوضوء والشبه الخارج الداخل أما  
بيان شبهه لا يستثناء فمن حيث أن بالاستثناء يعلم أن المراد هو البعض  
من المستثنى منه لا الكل فكذا دليل المخصص يعلم أن المراد من العام هو  
البعض لا الكل وكذا من حيث أن الاستثناء متصل بالمستثنى منه فكذا  
دليل المخصص لأنه لو تأخر كان ناسخا وأما بيان لشبهه الناسخ فمن  
حيث أنه مفهوم بنفسه كالناسخ وكذا من حيث أنه منفصل عن العام صيغة  
كالناسخ فلما ثبت هذا قلنا شبهه بالاستثناء يقتضي أن يستقط العموم  
فيها إذا كان المخصص مجهولا كالمستثنى المجهول وكذا إذا كان معلوما لجواز  
أن يكون معلوما والتعليل يقتضي جهالة الباقي لما مر وشبهه بالناسخ  
يقتضي أن يكون ساقطا في نفسه كالناسخ المجهول فلزم من شبهه الاستثناء  
أن لا يكون حجة أصلا ولزم من شبهه الناسخ أن يكون حجة كما كان قطعيا  
وليس إلحاقها بغيرها أولى من لاخرو فوجدنا من الشبهتين خطه  
قلنا أنه يوجب الحكم لا قطعيا والجواب عما قالوا فاقول لا وجه لما قال الكوفي  
لأن الإجماع منعقد على أن العمومات التي لحقها المخصص لم تستقط مجتمعا  
كأية السرقة إلا ترى أن سوتة ما دون النصاب والسرقة من غير الحدز



مخصوص بالاجماع ولذا قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة مخصوصا بمرئيه  
الصبي والمجنون الى غير ذلك ولا يستلزم ان لا يقبل التعليل بكون الشيء  
معدوما في المعنى بخلاف التخصيص ولا نسلم ان التعليل بطريق المعارضة  
في دليل الخصوص لان دليل الخصوص وروده لا بطريق المعارضة بل بطريق  
البيان بخلاف النسخ فان وروده بطريق المعارضة ولهذا لم يقبل النسخ  
التعليل كما لا يلزم من قبول التعليل معارضة الراي النص وهو لا يجوز ثم اعلم  
ان في قول المصنف كايه الربوا احسن الجواز لانه قبل ورود البيان نظير  
لخصوص المجهول وبعد ورود البيان نظير لخصوص المعلوم اما الاول فلان  
المفهوم من الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس محام الا ترى ان في  
الاصوات في عامه بلاد المسلمين ليس لا حصول الربح والفضل من غير تكبير  
احد من المسلمين على هذا واجماعهم جهة دالة على حلال الفضل يويد قوله عليه  
اذا اختلفت النوعان فيبعضوا كيف شئتم واما الثاني فلانه قبل التعليل  
الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله علم حديث الاشياء الستة بالقدرة والجنس  
وعملك البعض بالافتقادات والادخار وعملك الاخر من بالطعم والتمية ولقد  
قالوا صارت ايه الربوا بعد ورود البيان بمنزلة المشرك بعد ان كانت محمله  
حتى صار لا اجتماع مساع لا مكان الوقوف على المراد ولو لم يكن بمنزلة المشرك  
لما ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين بيانا شافيا قوله المشترك اي المشترك فيه  
وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا علم سبيل لا نظام قال بعض الشارح  
انما قال ما اشترك فيه معان او اسام احترازا عن المطلق فانه يتناول  
واحد اخر عين شايعة في الجنس واما المشترك فلا شيعه فيه ولا جنسية  
في الافراد وقوله فلا شيعه ينتقض بقوله بعد ذلك لكن احتمال التناول  
في الافراد كلها قائم لانه لو لم يكن فيه شيعه لما احتتم التناول في الافراد  
وايضا لا يخلو اما ان يكون المراد من الشيوع نهم المعنى بطريق التناول

هذا هو المعنى  
الذي مر في  
الكتاب

او البديل فان كان في الاو في الشيوع اذن اصلا لا في المطلق وفي المشترك لعدم  
الشمول وان كان الثاني ثبت شيوعه فيها جميعا فلا فائدة اذن لا ثبات  
الشيوع في المطلق كرجل ونفسه عن المشترك لعين فافهم وقال بعضهم هذا ليس  
من الحدود المقسمة لان الحد المقسم هو بيان اقسام كقولنا العلم اما ضروري  
واما استدلاله ليس فيما قلنا بيان الاقسام بل تمام الحد اما هذا او هذا  
قال هذا مقترا يقول بعضهم ان لفظ العين مثلا جائز ان يوضع باراء لفظ  
الشمس والبيوع والذهب فيكون الاسماء المختلفة مشتركة وصيغة العين  
مشتركة فيها وجائز ان يكون بمعنى الشمس ومع الفؤارة ومع الذهب فيكون  
المعاني المختلفة مشتركة والعين مشتركة فيها وقبه نظر عندك لان الوضع عبارة  
عن تعيين اللفظ باراء المعنى اما تعيين اللفظ باراء لفظ اخذ فيه جدا ان لم يكن  
فيه فائدة اختصار كافي منه ومنه او معنى مخالفة كافي جهات وشك ان  
الغرض من الوضع تعريف المعاني لا تعريف الالفاظ وقوله لا علم سبيل لا نظام  
احترازا عن العام فانه يتناول الافراد من جنس واحد سبيل الشمول بخلاف  
المشترك كذا قال بعض الناصرين وهذا ان كان مسلما لكن في ذلك لا نظام  
هنا ليس زيادة فائدة لان العام خرج بقوله معاني فلا حاجة اذن لذكر النظام  
واما قلنا هذا لان العام يتناول الافراد بمعنى واحد لا معاني فان قولك رجال  
يتناول الافراد بمعنى واحد وهو الرجولية وكذلك الملمون يتناول الافراد بمعنى  
واحد وهو الاسلام قال الفقير المشترك لفظ فرد يفهم منه تعدد المعنى لا يقال  
لفظ اجل ايضا فرد يفهم منه تعدد المعنى كزبد وعمر ولا نعلم ان المعنى هناك  
متعدد بل معناه ايها واحد وهو ذكر من بني آدم جا وزجد البلوغ وتناول  
لفظ رجل ايضا وعمدا لا باعتبار الزبدية والعمرية بل باعتبار حقيقة الرجل  
وكذا في ما يراها الا جناس قوله وحكمة التوقف في شرط التأمل في علم  
اعتقاد حقيقة المراد الى ان يظهر الرجحان في بعض وجوهه واما قلنا



هذا لان التوقف في النصوص من غير قبول الاعتقاد كفر **قوله** في الماويل  
وهو ما ترجح من المشترك الى اخره وقد استدل مع اتفاقنا انه اذا ترجح بعض  
وجوه المشكل او الخلف بالراي يسمى ما ولا ايضا وقوله بغالب الراي اخترازا  
عما اذا ترجح بعض وجوه ببيان صاحب الشرع فانه يسمى مفسرا قبل الماويل  
ما يصير اليه عاقبة المراد في المشترك وامثاله بغالب الراي ما خوذ من آل باور  
اذا رجع والى اي رجعت الى بعض الاحتمالات بنوع دليل يسمى الماويل  
ما فلا تكون عاقبة الاحتمال ومرجع المراد عند السامع قال تعالى هل ينظرون  
الا تاويله اي عاقبته ثم اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك بوجوه الاول  
بالتاويل في صيغته **والثاني** بالنظر في سبأته **والثالث** بالنظر في سياقه **والرابع**  
بالاستدلال من غير وسباق الكلام بالبا الموهون تحت اية عبارة عن  
اول الكلام وسياقه بالبا بنقطتين تحت ايتين عبارة عن اخره **اما**  
**الاول** فكلمة **قوله** عند رجل ثلاثة قروا فتا ملنا في القروا فوجدنا وجوه  
اشتقاقه دالة على اليم والانتقال فحملناها على الحيف لا على الظاهر لان الاجتماع  
انما يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عبئا والثاني عرضا وكذا الانتقال  
لا يتصور في الظاهر وهو العرض لا يقال لان لم ان وجوه اشتقاقه تدل على ما قلتم  
لا نأخذ ان حروفه اصول وهي انقاف والراء والهزة تدل على ما قلنا الا ترى  
انهم يقولون ما قرأت سلا قط اي ما جمعت في رسمها ولا يعنى ما جعلت **والسلا**  
المجدة التي تكون فيها الولا والتركى ان المعزاء وهي الحروف جامعة للآ والتركى  
ان القرآن جامع للكلم والاي والسور والتركى ان القرى بالقصر والكسر  
وهي الضيافة جامعة للناس لا يقال القروا مهموز والقروا والقرى لا همز  
فيها لاننا نقول يجوز ان يكون الالف ملبينا من الهجنة ويقال قروا النجم اذا  
انتقل **والا** فيقال صفة محتاج الى موصوف يقوم هي ببه وهو الجوهولا العرض  
على ما عرف في الكلام **واما الثاني** فهو اننا سطرنا في الثلاثة فوجدنا ما

الناقصة

دقيقة خاصة دالة على عدد معلوم غير محتملة للزيادة ولا للنقصان فحملناها 12  
على الحيف **والظاهر** اننا لو حملنا على العهد يقتضي عدد الثلاثة وهو لا يجوز  
بيانه ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق يختص عند الشافعي والحيف  
الذي وقع فيه الطلاق ليس بحسب بالاجماع فلو حملنا على الظاهر يكون  
المراد من الثلاثة قرتين وبعض الثالث وهو لا يجوز ان على تقدير البقاء  
في بعض الظاهر لا يقال ثلاثة اطهار موجودة سواء وقع في اول الظاهر او في  
بعض الظاهر لان الشرط ان يكون كل طهر كاملا وهو ما بين الدمين فلو كان بعض  
الطهر محسوبا يحصل ثلاثة اطهار في ثلاثة ايام او في ثلث ساعات وهي غير  
مرادة بالاجماع **واما الثالث** فكلمة تعالى احلنا دار المقامة من فضله  
ودوره معالي احل لكم ليلة الصيام الرفث **فالاول** في الحلول بدليل المقامة  
**والثاني** من الحل بدليل الرفث **واما الرابع** **قوله** علمو طلاق الامة منتان  
وعدتها حيضتان حيث مرر في عدة الامة بلفظة الحيف والرق اثره  
في التنصيف علم ما سوف يجي بيانه في فصل الامور المعترضة لا في التبديل  
غير ان الحيف لا يتجزى فكلت فصارت حيضتين اليه اشار عمر رضي الله عنه  
بقوله لو اسطقت لجعلتها حيضة ونصنا ولو منصورا لما نريد  
قدس الله روحه استدل في هذه المسئلة استدلالا حسنا فقال قوله تعالى  
**والا** اي ينسب من الحيف يدل على ان المراد هو الحيف من ثلاثة قروا  
لانه تعرض عند ذكر الخلف الياس عن الحيف دون الظاهر فعلم ان المراد  
في الاصل هو الحيف كما في الوضوء لما لم يذكر في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم  
وذكرني خلفه وهذا التيم بقوله تعالى فلم تحذوا ما فتيتموها علم ان الة  
الغسل في الاصل هو الماء وكذا هنا لما ذكرنا ياس عن الحيف دون الظاهر  
علم ان المراد في الاصل من الاقر الحيف لا يقال لان لم ان الماويل من اقسام  
النظم لكونه مفعول فاعل التاويل لاننا نقول سلمنا انه مفعول فاعل التاويل



لكن لا نسلم انه ينافي كونه من اقسام النظم على اننا نفهم ان المشتك لما كان يدل  
على كونه من الافراد بطريق البطلان على احتمال اوله ووجه فناء الى بعض  
محتملة بدليل راجح صار اللفظ كانه ورد مما ولا ابتداء لان العمل بالدليل راجح  
واجب كالعمل بالعام المخصوص منه **قوله** على احتمال الغلط بمعنى لا على التقطع  
لان الراي لا اعتداله في نيل المراد قطعاً وبيئتنا وفيه اشارة الى جواز الخطأ  
على المجتهد وهو مذاهب اهل السنة خلافاً للمعتزلة **قوله** والتسم اثنان  
في وجوه البيان وجه الشئ طريقة ومنه سمي الوجه وجهاً لكونه طريقاً الى معرفة  
حاجبه والبيان هو الكشف والافهام لما سياتي بانه في باب البيان يكون  
المثان **قوله** وجه المحرر ان غرض المتكلم في كلامه لا يخلو اما ان يكون مختصاً فباتنا  
قوله اللفظ بظاهره واما ان يكون بمعنى زائلاً عليه فالاول هو الظاهر والثاني  
لا يخلو اما ان يكون قابلاً للتخصيص والتاويل اوله يكون فان كان قابلاً فهو  
النص ان لم يكن قابلاً فلا يخلو اما ان يكون قابلاً للتفسير او لا يكون فان كان  
قابلاً فهو المفسر وان لم يكن قابلاً فهو المحكم **قوله** وهو ما ظهر المراد منه  
بنفس الصيغة اي من غير شوق الكلام له وهذا احتراز عن النص وغير  
توك ذكره لوضوحه واعتماداً على ما ذكر في النص وغير فافهم وقوله بنفس  
الصيغة احتراز عن الحق والشك فان ظهور المراد فيها لا بنفس الصيغة  
بل بالطلب او بالطلب والتامل وهو مشتق من الظهور والاكشاف قال  
صاحب الميزان هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي واتضح للمسمع من اهل  
اللسان المجتهد السماع من غير قرينة ومن غير تأمل وذكر نحو قوله تعالى واظر  
الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر للاجلا والتحرير فانه يفهم السامع  
العربي من غير تأمل ولا يقال ان ما قال المصنف تعريف الشئ بنفسه  
وهو الاجور لان المصنف اعم له عرف المصطلح باللفظ وبينهما مغايرة  
**قوله** والنص وهو في اللغة ارفع الغدو وشدّة السير يقال نصت

الدابة

الدابة اذا استخرجت منها سبيها فو ق سبيها المعتاد بضرب تكلف 13  
ومنه على سبيل القيد من تعسفة بعض الميم لا زيادة ظهورها على سائر المحاسن  
بضرب تكلف بمعنى في الحكم وهو كون النظم مستوفى له ومعويين الازدياد  
الى اذداد بمعنى في المتكلم وكان ينبغي ان يقول مع كونه قابلاً للتاويل والتخصيص  
والنسخ كي يخرج المفسر والمحكم لكن ترك ذكره اعتماداً على ما ذكر في المفسر  
والمحكم اول توضوحه عندهم **قوله** ظاهر في الاطلاق اي في رفع قيد الحرمة لان  
الاطلاق الاحلال سواء في الشرع واما قال ظاهر في الاطلاق لان العالم  
بالعربية يفهم من هذه الآية حل النكاح بمجرد السماع بدون تأمل فيها اذ في  
درجات الامر ان يثبت الاباحة لكن سوق الآية ليس لبيان الاحلال لان  
ذكر عرف بآية اخذ قال تعالى وانكحوا الايام منكم وارضوا حين من عبادكم  
او بفعل الرسول وفعل سائر الانبياء عليهم السلام لان الحاجة كانت فاشة الى  
بيان العدد فتدلت وبيئت يدل على هذا سبق الآية وهو قوله تعالى فان  
خفتن ان لا تعدوا فواحدة فافهم وكذلك قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا  
ظاهر في الاحلال والتحرير نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار  
كانوا يدعون حل الربوا حتى كانوا يجعلونه احلاً وقانوناً مسموعاً به البيع  
ويقولون انما البيع مثل الربوا فاشد الله ذلك عليهم وقال واحل الله البيع وحرم  
الربوا اي بيما فصله فرق فان كانت ما فادى التكرار المفهوم من قوله تعالى  
مشع وثلاث وذبائح ولا يجوز للحر الا الثنتان او الثلاث او الاربع والثاني  
ما فايذة ذكر الربوا وهو مقتضى ان يكون له ولاية للجم بين هؤلاء المذكورات  
ولم لم يذكر باق قلت اما الجواب عن الاول فتقول هذا الخطاب للجم اعني قوله  
تعالى فانكحوا وتقدروا الكلام فانكحوا ما طاب لكم من النساء ثنتين  
ولانا لا ما واربعاً واربعاً والمفهوم من هذا التوكيد ان يكون لكل  
واحد ولاية للجم بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه

مورد



الدوام در هین و دهرین و ثلاثه و اربعه و المیزون میزان باشد  
 كلا واحد در هین او ثلاثه او اربعه و لو انما در دهرین و ثلاثه او اربعه  
 لم یفهم هذا المقنع و اما الجواب عن الثاني فيقول لو ذكرنا ان كان الميزون  
 يقتصر كل واحد من التاكين على احدى هذه الاعداد المراد ان يكون له ان  
 ينكح اثنين ان شاء و ثلاثا ان شاء و اربعاً ان شاء بدون التجاوز عنها  
 كما في المثال المذكور و بهذا المراد لا يفهم الا بالواو و هذه العبارة ابين و احسن  
 من عبارة الزمخشري قوله **والمفسر** الى اخره و هو في اللغة اسم للظاهر  
 المكشوف المراد من المفسر و هو كشف المعنى بغير اللفظ و منه التفسر  
 لانها لكشف عما في الباطن و منه المفسر و هي المكشوفة لانها بكشف وجه الامر  
 يقال سرفت المرأة اذا القبت انقباب عن وجهها و اسفر الضم اذا انضاء  
 اضاءة تامة بحيث لا يبقى من ظلم الليل شيء و القلب كلامهم جازية كافي جذب  
 و جذب و طسم و طس قوله مع وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل و التخصيص فيه  
 اشارة الى ان النص يحتمل ما لكن هذا الاحتمال ليس بقاوح في كونه مفيداً للعلم  
 قطعاً لان مجرد الاحتمال لا يقبل بالمثبتات من دليل قوله **فيجد الملائكة كلهم**  
**اجمعين** لفظ الكل يقطع احتمال الخصوص في لفظ الملائكة بان يطلق لفظ  
 على البعض كافي قوله تعالى فتادته الملائكة و هو قايماً اي جوبل عليه  
 و لفظ اجمعين يقطع احتمال التفرق في كلهم اذا كان من الجانين ان سجدوا  
 على وجه التفرق و الحاصل يحد جميعهم في حالة **قوله** الا انه تحتل النسخ  
 يعني ان المستوقابل للنسخ و الغلط تعالى السارخ عن ذكر علواً كبيراً  
 على ما في بيانه مفصلاً في باب النسخ ان شاء الله تعالى و غرض المصنف  
 احكامه ليس الا مجرد التمثيل ثم قد لا يه تصلي نظير الحزن الاربعة  
 اعني للظاهر و اخوانه في حيث ان العارفين باللسان يفهم بخودهم  
 بهذه الصفة و اول الوهلة نظير الاول **و من حيث** ان الغرض

14  
 يشاء ان يتبين انهم اذا لم يفسر نظير الثاني و من حيث ان لا يقبل النسخ  
 و التاويل نظير الثالث و من حيث ان لا يقبل النسخ لما قلنا نظير الرابع قوله  
 محكمنا هو في عرف اهل الاموال بالحكم المداوم به قطعاً اي ايمن من ان يرد عليه  
 التخصيص و التاويل و النسخ و التبدل و هو نوعان فالأول تحتل التبدل و الانتساح  
 اصلاً كاللايل العقلية الدالة على حذف العالم و قدم الصانع و توجيده كالتصحيح  
 الواردة في ذات الله تعالى و صفاته كآية الكرسي و سورة الاخلاص و قوله  
 ان الله كل شيء علم و الثاني الدلائل السمعية القطعية بعد وفاته عليه السلام  
 فانها لا تنسخ لانه لا نسخ الا بالوحي و لا وفي بعد وفاته نعم هذا عرفت ان التقسيم بحسب  
 زمن النبي عليه السلام لان النصوص كلها بعد وفاته صادت بحكمة لا يحتمل النسخ  
 وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله و اطيعوا رسوله و اطيعوا ائمة من بعدي  
 ان السامع العبد في يفهم في اول الوهلة نظير الظاهر و من حيث ان تنقو  
 الكلام لاجل التكليف بدلالة الامور نظير النص و من حيث ان هذه العباد  
 المأمورة لها الدرب لا يغيب نظير المفسر لانه انقطع احتمال التاويل بذكر  
 الدرب و من حيث انها لا يقبل النسخ نظير الحكم و اما لا يقبل النسخ لانقطاع  
 الوحي اولاً لان العبادة شكر النعمة و الشكر لا يقبل النسخ لقيام دليله  
 وهو العقل على ما ياتي في باب النسخ ان شاء الله تعالى قوله عند التعارض نظير  
 التعارض بين الظاهر و النص قوله تعالى فانكروا ما طاب لكم من النساء  
 فانه بظاهره يقتضي حل الحائض و ما هو الغرض من سوق الكلام و هو  
 بيان العدد الذي صار لاجله الكلام نصاً يقتضي خومتها فتعارض فتخرج  
 النص لقوته على الظاهر و نظيره في الفقه ما اذا قال لامرأة طلق نفسك فقال  
 انكنت نفسي يقع تطبيق رجعية لان قولها ظاهري لا بانه نص في الطلاق لان  
 كلامها سبق لاجل جواب الزوج و نظير التعارض بين النص و المفسر قوله  
 المستحاضة يتوفا لكل صلوة و هو ظاهر من حيث ان السامع العبد يفهم

مظهر  
 من هذا الظاهر  
 ما ذكره العبد



بل تأمل نص من حيث ان سوق الكلام لا يجاب الغرض والمقتضاة <sup>الغرض</sup>  
 لكل صلاة لكنه يحتمل التاويل بان يراد من ذلك الصلاة وقتها كما يقال انك  
 لصلاة الجواز لوقتها وقوله عليه المستحاضة يتوضأ الوقت كل صلاة مفرد  
 فتعارضها فتخرج المفرد على النص ونظير التعارض بين المفرد والحكم من  
 عندي قوله تعالى اتبعوا الصلوة هذا ظاهر بالنظر الى فهم العارف باللسان من  
 غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام اجاب الصلوة مفرد  
 من حيث ان الصلوة كانت بحملة فستر النبي صلواته وقوله ثم لم كان  
 محتمل لا يتكرر وجوبها لما ان الاما يقتضي وقوله تعالى ان الصلوة على  
 المؤمنين كما با موثونا اي قدما موقتا يقتضي التكرار وهذه تحمكة في التفسير  
 ترجحت على تلك ثم وجه رجحان البعض على البعض زيادة وصف وجد في  
 الراجح دون المروجح وهو ظاهر **قوله** فاما الكل حرف التعريف فيه للعهد  
 ان كل واحد من الاربعة فائدة ثبتت الحكم بها يقين ان ثبت بها مسقط  
 بالاشبهات كالحدود والعقوبات **قوله** الاسام اخذ لا يقابلها ذكر هنا  
 الاخذ ولم يذكر في سائر الاقسام لان البعض ضد البعض هذا كالحاق  
 مع العام والاشتمال مع الماويل والجميع مع المجاز والكنية مع الكناية والعبارة  
 مع الاشارة والدلالة مع الاقتضا **قوله** هذا القسم فان الكلام على  
 الظهور وعما ان يفاد الظاهر الظاهر من حيث هو ظاهر وباقي بيان  
 الضد في باب النبي ان شاء الله تعالى وجه التحصر ان الحفاء لا يخلوا اما ان يكون  
 بعارض في الصيغة او لا والثاني هو الحق فالاول لا يخلوا ما لن يدرك بالتأمل  
 اولا فالاول المشكوك **قوله** لا يخلوا ما لن يكون بيانه فرجوا اولا فالاول المحمل  
 والثاني المشكوك به **قوله** ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة احتراز  
 بقوله غير الصيغة عن الثلاثة الاخرى لان الحفاء فيها بعارض في الصيغة  
 اي الصيغة مفيد معناها مفهومة فخواها بنفس السماع لا بظاهر

ان

لان الحفاء لا ينفرد فيها من غير الصيغة <sup>الغرض</sup> **قوله** لا يخلوا ما لن يكون بيانه فرجوا اولا فالاول المحمل  
 من غير تعيين **قوله** لا يخلوا ما لن يكون بيانه فرجوا اولا فالاول المحمل  
 هو ام لا **قوله** لا يخلوا ما لن يكون بيانه فرجوا اولا فالاول المحمل  
 والمجرى والمشا به حصل بقوله بعارض غير الصيغة بل هو علامة في الحق والما  
 قال بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة اذ ظهور الظاهر من حيث الصيغة  
 فان قلت يحصل المقابلة اذا عكس لا من قلتم لم يعكس قلت لانه لا يبقى  
 للظاهر وجود لانه لا يخلوا ما لن يكون بيانه فرجوا اولا فالاول المحمل  
 هو النص والثاني الكناية فانهم **قوله** لا يخلوا ما لن يكون بيانه فرجوا اولا فالاول المحمل  
 والنباش يعرفان به صفة نكرة وهي باسم اخر اي يعرف للطار والنباش بل  
 الاسم وقوله لا يختصا بها دليل قوله فانها خفية اي ان ايقا السرة خفية  
 في حقها لا يختصا بها باسم اخر وذلك ان الاصل ان يتفرد كل اسم بسمي  
 لان وضع الكلمات لا فهم المعاني الا ترى ان الالفاظ اذا لم يكن لها معنى  
 تكون معضلة لا اعتبار لها وفي الاشتراك خلال بالنهم لذهاب الحاطر عنها  
 وشمالا وكذلك الاصل ان يتفرد كل مسمى باسم على حدة لان المقصود من الاسم  
 تعريف المسمى فلما حصل عرفان المسمى باسم لم يحج الى اسم اخر لا يقال المشترك  
 والمترادف كثير كلامهم لا نأقول تحت لا نذكر ذلك ولكن كلامنا في عدم  
 اصلها فلما ثبت هذا قلنا ان اختصاص الطرار والنباش باسم علم حدة  
 اقتصر ان يكون فعل الطرار والنباش غير فعل السرقة **قوله** احسن حكم الاربعة  
 طلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرار **قوله** والنباش فثبتنا حكم  
 السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الاول ثبت في الاخر  
 بالطريق الاول كما في الفرق والشم بخلاف النبش فان نقصانه عن فعل  
 السرقة صار شبهة ولذا يسقط بالشبهة بيانه اما كمال فعل الطرار لان  
 الطرار اخذ ما لا الغير يقض ان حافرا صدد لحفظه يضرب غفلة منه السرقة

الطرار والنباش



اخذ ما لا ينبغي فاصد الحفظ فرفعه او غيبته فيكون الحاله معني  
 الاخذ في الطراكمهما في السرقة واما عند ما كان في السرقة فلا ان  
 نذل علم غيره الماخوذ وخطره شرعا وعقلا ولغة والنش نذل علم حقون  
 الماخوذ وجسمة اما شرعا فلا ان القطع لم يزد في الاشياء الصغيرة وكذا  
 في الاموال الصغيرة ما لم يبلغ السرقة نصبا وهو عشر دراهم عندنا بقول  
 عليهم لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واما عقلا فلا ان انسانا  
 يقصد غايته فيماله خطر وقرر ولقد لم يرد الزاجون في ارتكاب محظور اذا  
 لم يكن الطبايع مائلة اليه الا ترى ان شوب البول حرام ومع ذلك شرب  
 احد لا يجد لعدم الاحتياج الى الزجوان الطبايع تنفس عنها بدون الزجر  
 خلاف شوب الخمر فدل ثبوت القطع في السرقة علم غيره الماخوذ واما لغة  
 فلا ان السرقة اخذت من السرقة وهي قطعة من الخمر يقال علم غير لغائشه  
 ايت صورتك في سرقة من الخمر لا يقال لانها مأخوذة منها لانا نقول  
 الاشتراك في الخمر والاصل يذلل الاشتراك في المعنى وهو الاصل فلما ثبت  
 غيره الماخوذ في السرقة لم يعد حكمها الى النش لان النش يدل المخوان  
 والحجارة لغة فانه في اللغة بحث التراب ولان الكفر شيء مبهتي لا يميل اليه  
 الطبايع السليم والقوام المستقيمة لان النباش باخذ من غيره حافظ  
 ولا قاصد للحفظ خلافا لصادق ولا يلزم من ثبوت الحكم في الاعلى ثبوته  
 في الادنى فما حكم ان حقيقة السرقة اخذ مال يعتبر شرعا من حوز اجنبى  
لا شبهة فيه خفية وهو قاصد الحفظ في نومه او غيبته واما قيدا بالمعتبر  
 شرعا احترازا عن الشافعي من الاموال وما دون فصاب الرقة  
 وقيدا بالحوز احترازا عن الاخذ من غير حوز حيث لا قطع اصلا وقيدا  
 بالاجنبى احترازا عن القريب في الحرم وقيدا بحوز لا شبهة  
 فيه احترازا عما يكون فيه شبهة كمال فيه شركة المسافر ولا نظير

كثير الغنة وقيدا بالاحتراز عن الغياب والغضب الاخلاص وقيدا 16  
 بالقصد لحفظ احتراز عن النيش وقيدا بقولنا في نومه او غيبته احترازا  
 عن الطر هذا ما ابدعه خاطري في حد السرقة وما قالوا السرقة اخذ مال الغير على  
 سبيل الاستتار يد عليه نقض كثير يعرف من جدينا ان شالله تعالى اما ما قلته  
 اولي بيان السرقة فلم يكن الغرض منه البيان الفرق بين السرقة والطر فانهم  
 ثم اعلم ان عندنا يوسف والشافعي يقطع النباش بقوله عليهم من نبش قطعناه  
 ولنا العقل والنقل اما العقل فقد مر واما النقل فقوله علم لا قطع علم المخفي  
 وهو النباش بلغة المدينة والجواب عما رواه ابو يوسف قيل انه غير مرفوع  
 ولين سلنا انه مرفوع قلنا انه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين  
 ولان في ذلك الحديث الذي رواه ابو يوسف دليل لا على ما قلنا الا ترى انه عليه  
 قال في ذلك الحديث من قتل عبده قتلناه ومن جده انقه جدهناه فذلك  
 سياسة فكذا هذا قوله وحكمه النظرية اي حكم الحنفى النظر في الخفى لربية  
 او نقصان اي لا جلا زيادة المعنى او نقصان الفحوى فيظهر بالنصب عطف  
 اذا كانت الدرام مكدودة وداخل كمد داخل بين وطرها قطع وان كانت  
 مكدودة في ظاهر كمد فطرها لم يقطع كذا قاله الحاكم للجليل الشهيد في الكافي  
 واما كان كذلك لانه في الصورة الاولى هنك المزد في الثانية لا والجواب  
 في الحلال على العكس لتبدل المعنى فانهم قوله المشكر وهو الذي حصل اشكاله  
 لغة كقولهم اصبح وامسى اذا دخل في الصباح والمساء قوله بالتامل بعد  
 الطلب احترازا عن الحنفى فانه يبين مجرد الطلب واما قال لدخوله في اشكال  
 اي امثاله بيانا لقديه لولا يبال الي انما لا يبال الا بالتامل لدخوله  
 في اشكاله او قال ذلك إشارة الى تسمية المشكر قوله الا بالتامل بل  
 احترازا عن الجمل المتشابه فانها لا يبال لان اصلا بالتامل مثاله  
 قوله تعالى قوارير من فضة وقد اشكر امرة علينا لان القارورة

ان الطر اذا كان  
 من غير حوز  
 فانه لا يقطع



لا يكون من فضة فتأملنا فيها بعد طلبه فقلنا ان فيه استقامة  
 بديعة وهي ان تلك الاوان مشتملة على صفات الدجاج **بيان** الفضة  
 وقد حكى عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري **الامة** الله انه قال في القارورة  
 خصلتان احدهما مرغوبه وهي الصفات حكما في باطنها والاخرى مذمومة  
 وهي سرى الانكسار ولذلك في الفضة خصلتان احدهما مرغوبه وهي  
 المتانة والاخرى مذمومة وهي الكثافة فانه تعالى جمع بين الوصفين المرغوبين  
 في اوان الجنة بانها جواهر في صفات القارورة ومتانة الفضة صميانه  
 عن تنقيص النخبة ومن نظايره **قوله** تعالى نسا وكم حشرت لكم  
 قاتوا حزنكم اني شيتيم **واما** قلنا انه مشكل لان كلمة اني يحى بمعنى ايقظ  
 اني لك هذا اي من اين لك وبمعنى كيف كقولنا اني عي هذه الله بعد موثقها  
 فنظر الى المعنى الاول يحل اتيان دبر الزوجية وبالنظر الى المعنى الثاني لا يحل اي  
 كيف شيتيم في اتيان القبل مستلقيه او مستديرة او غير ذلك فاشكل  
 امر الا تبيان في دبرها فتأملنا فيه فوجدناه غير داخل في الحل بقوله تعالى  
 نسا وكم حشرت لكم والدبر موضع الوث لا موضع الحشر وبقوله تعالى قل هو الذي  
 فاعتلوا النساء في الحوض ووجه مترشق فان قلت لا سلم ان هذه  
 الاية مشكله بل هي مشتركة لا يدرك انك قلتم ان اني يحى بمعنى كيف واين  
 قلت سلمنا انها مشتركة من حيث ان اني يحى بمعنى كيف واين ولكن  
 لا سلم ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك لشيء  
 من كلمة اني والاشكال وقع في حق الا تبيان في دبر النساء ان ههنا مثل دبر  
 الزكران ام مثل قبل النساء والجهتان متغايرتان والاية الواحدة  
 لا يجوز ان يسمى بايتين متضادين من جهتين مختلفتين كافي اية  
 السرة انها ظاهرة في بيان التقاطع خفيه في حق الطراد والنباشر بحجة  
 في حق مقدار النصاب **قوله** ما اورد حيث فيه المعاني جنس يظفر فيه

المشترك ايضا وقوله فاشتبهه المواد به اشتباها لا يدرك فصل المشترك والحق  
 والمشكل فان المراد في الحق يدرك بحجج الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد  
 الطلب من غير حاجة الى البيان وارايد بقوله الا ببيان من جهة المحل كون  
 البيان مرجوحا من جهة احترازه عن المتشابه فان في المتشابه لا يدرك البيان  
 ما بقي الملوان وهو ما خوذ من اجل الكلام اجالا اذا ابرهه كايه الربوا في البيع  
 لان الربوا لغة عبارة عن الزيادة من ربا يربوا اذا زاد ومنه قوله تعالى  
 اخذه رابية اي زائدة على الاخوان ومنه الزبوة والزبوة والربوة والرباوه  
 وهي ما ارتفع من الارض ومطلق الزباده ليس بحرام لنسخ الاسواق لاجل الزرع  
 والزيادة فعلم انها زيادة مكيفة لا تدرك الا بالبيان وقد بينها الرسول صلوا  
 وقال الحسطة بالحسطة ملاملا سدا بيد والفضل ربا هو الحد يشفعلم يور ذلك  
 ان المراد من الربا هو الفضل الخالي عن العوض وفي حلة الربوا تحت تعرف  
 في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** على اعتقاد حقيقة المراد والاعتقاد ربط  
 القلب على شيء اعلم ان نظير الحق في الحيات من استقر عن الطالب بحيث يوجد  
 بحجج الطلب ونظير المشكل من استقر فدخل في امثاله فلا يدرك الا بالتأمل  
 ونظير المحل الغريب الواقع في حله من الناس لا يدرك ولا موقوف عليه الا بالاختيار  
 ونظير المتشابه الغريب الذي لا يوجب خبره اجلا قوله المتشابه الى اخوه اما  
 قال لا طريق لدركه احترازا عن الثلاثة الاول اعلم ان المتشابه في اللغة ما اشبهه  
 المراد منه تلسامح وفي الاصطلاح ما خالف موجه موجب العقل فاشتبه  
 المراد واما قال المصنف بالاطريق لذكره اقلا لما ان موجب السمع اذا  
 خالف موجب العقل يكون بحيث لا يدركه العقل لان كل واحد منهما جهة  
 من الله تعالى علم عباده ولا يسقط واحد منهما **اما** النقطة فلانه لا يحتمل النسب  
 بعد النسي صلوا **اما** العقل فلان موجب لا يحتمل التبدل اصلا **قوله**  
 وحكمه المتوقف فيه ابدا والمراد من التايد الاول لم اي ما دمت الدنيا

المشرك بالبيان







ولم يدركوا عرفوا بحجراتهم وقصود اذهانهم قوله انما هم قنعوا  
واقدوا وصدقوا بكال قدرة البار وجلد عيسى بارك وتعالى بلسان  
الخصوع وجنان الخشوع واية قايمة اعظم من عرفان عجز النفس او يفتوت  
الغايد ما قلنا اولاد هذا لا بدلا وهو اطهار ما علم من المكلف كما علم  
والبله يا انواع بعضها اشد من بعض ومع تعالى ان يقبل عبادة  
بما شالا يسأل عما يفعل فهم يسألون ثم اعلم ان التشابه كالمقطعات  
في اويل السور كالمروحة وغير ذلك وكالايات الواردة في صفات  
الله تعالى بخواتمة الاستواء وغير ذلك مما فيه ذكر المجي اويل اليمين  
وكذا ما ورد في الخبر من ذكر النزول والقدم وغير ذلك لا يقال ان ابن  
عباس رضي الله عنهما قرأ كميمص فقال الكاف من كاف والهمزة من  
هاد والكاف من حليم والهمزة من عليم والصاد من صاد لا نأقول  
قد قرأ غيره ايضا وقال ان هذه الحروف في اويل السورة اسماء السور  
وقال بعضهم قسم قسم الله تعالى به ومع ما فيه من الاحتمالات لا تثبت  
الوقوف يقينا قوله القسم الثالث انما قال ثالثا نظرا الى احمل  
القسم وانما هو رابع بالنظر الى الاضداد في وجود استعجال ذكر النظم  
اي في طرق استعجال في باب البيان اي في باب بيان الحكم بذكر النظم  
والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان الاول في كيفية استعجال  
اللفظ في بيان الباب والثاني في نفس البيان وجه الحصر ان استعجال  
اللفظ لا خلوا ما ان يكون وضعا او عقلا فالاول للحقيقة والثاني  
المجاز وكل واحد لا خلوا ما ان يكون فيه استعجالا ولا خالفا  
الصريح والاول الكتابية قوله فالحقيقة الى اخره وهي اقامة حق  
يحق بالكسرة اذا ثبتت ووجدت من حصة حقيقة بالضم اذا ثبتت  
فمن الاول معناها الثابتة في موضوعها ومن الثاني المثبتة

الذات

فيه فعل اعتبار الاول في فعلية بعينه فاعلم ومع اعتبار الثاني بمعنى  
تفوقية والثاني الثابت اي الكلمة الحقة به والمجاز مدخل من جافا لمكان  
اذا فغذاه وسمى به لان الاستعجال في غير موضعه تعرف موضوعه ثم هاء  
الصريح والكتاية او صاف اللفظ عند اهل الاصول ثم القانون في الحقيقة ان  
تعرف موضوعها بالسماح وفي المجاز ان تعرف طريقه ثم للمعنى علم الله انواع لغوه  
وشرعية وغرفية وللقوية ما استعمل في الموضوع الاصل والشرعية ما نقله الشرع الى  
مع آخر بحيث يصير المعنى الاصل مجوزا كاصولة فانها في الاصل اسم للعلم  
والعقوبة ما نقله العرف الى مع آخر بحيث يصير الموضوع مجوزا كالدابة  
فانها في الاصل اسم لكل ما يدب ثم اريد القدس والمجاز واحترز بقوله اريد ما وضع  
له عن المجاز وبقوله غير ما وضع له عن الحقيقة وبقوله الاتصال بينهما عن هذا  
كما سبق بيانه في باب العوارض ان سأل الله تعالى لان ذلك الهزل لا اتصال بينه  
وبين عمل الجميع قوله لا اتصال بينهما مع اي الاتصال بوجودين محل الحقيقة  
والمجاز و اراد بالمعنى المعنى اللازم المشهور فيها لا المعنى العام لانه ما من موجود  
الا وبينه وبين موجود اخر مشابها في الوصف العام فلو جاز استعجال  
المجاز في الوصف العام شجانه ان يستعمل الارض للسماء والناو للموا والحيق  
لنمات والبياض للسواد الغرض ان يكون الوجود يشتمل على كل من مظهره  
الاستعارة ذهاب الفصاحة وظهور الدقاقة وفتح العبارة وتسوية اهل  
الرقاعه باهل البواعية وخفاء الاستعارات البديعة لبدو الشيعة وهذا  
كما في النص المجوز ان يكون كل وصف علة بل الوصف لثان هو العلة بالاجماع  
ولا جل شقوا الشبهة لم يجز استعاره الاسد للشخص الاخر وان كان المجز  
ازما لا سد لكونه غير مشهور فيه قوله وفي تسمية البليد اي الكسلان  
من بلو بالكسر اذا سد قوله او ذاتا معطوف على معناه اراد بالاتصال  
الذاتي مجاوزة الذات صورة كافي تسمية المطر سماء بيانه ان كل عالي عندهم

المعنى المجاز

الاجماع



Handwritten text in Arabic script, likely a list or index, with a prominent heading at the top that reads "كتاب" (Book).

ط  
والعزل  
مطل  
من العرب  
والنسيب



للمنية من حيث التهور الغلبة والانتداع وقلت اننى السبع بنى آدم  
 وانت تريد المنية والبقاء يعرف موضع ان الله تعالى وقد ظن بعض  
 الجاحل التشبيه البليغ استعارة كقولهم فلان اسد وهو شبيه  
 او اصطلاح من عنده فلا يلتفت لان الاستعارة عندهم يستعمل حيث  
 يطوى ذكر المستعار له بحيث يكون المستعار وهو لفظ الاسد صالحا  
 لان يراد به المستعار منه وهو سمي الاسد والمستعار له وهو النجاش  
 ولو بدل الحار او نحو الكلام من الطرفين الى من الجانبين قوله لان  
 العلة لم تشرع الا حكمها لان الفرع من العلة هو المعلوم فيكون العلة  
 مفتقرة الى المعلوم بالنظر الى المقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون  
 مفتقرا الى العلة في الوجود الا ترك ان الشراء غير مطلوب لذاته  
 بل بملك الملك لا يوجد الا به قوله فاستوى للاتصال الى استقر  
 الاتصال ومن الجانبين فلا جرم جازت استعارة العلة للمعلومها  
 وبالعكس قوله فعمت الاستعارة الى شملت الاستعارة الطرفين  
 ترك ذكر المفعول به للعلم به قوله ولهذا قلنا ايرضاح لقوله بوجوب الاستعارة  
 من الطرفين او لقوله فعمت الاستعارة قوله ان ملكك عبد الا يفتقر  
 مالم يجتمع الكلمة ملكه قال في الجامع هذا اذا لم يشتر الى عبد بعينه ولو اشار  
 الى عبد بعينه فهذا اعلم ان ملكه كيف ما كان لان الاوصاف في الاعيان لغو  
 ثم الفارق بين الشراء وبين الملك حيث يحث بالشراء على التفريق ولا  
 يحث بالملك على التفريق مالم يجتمع الكلام ملكه هو المعروف الا ترى ان  
 الرجل يقول ما ملكتي في عمري ما به درهم وان ملكا الوفا متفرقا ويجوز  
 انى بكذا لا يشكاف وهو من كبار ائمة البلاء وكان له بواب يقال له  
 اسحق وكان يدعوه وقت درك هذه المسئلة ويقول لي هل ملكك  
 مايتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريته بمايتي درهم فيقول

نعم

21  
 هذا المعنى انى لا يوجب احد من الاخرى بالشراء الملك او بالملك الشراء  
 تعذر نيته في الموضوع لانه استعارة العلة للحكم في الاول واستعارة الحكم  
 للعلة في الثاني لكن فيما فيه تخفيف بان منع بالشراء الملك لا يصدق في قضاء  
 للثمة لا بعدم طريق الاستعارة وفيما فيه تغليظ عليه بان عنى بالملك الشراء  
 يصدق قضا وديانة لعدم الثمة لان في الاول صار مدعى حقا لنفسه  
 فصار فيها فلم يصدق قوله قضا وفي الثاني لم يوجد الا تمام فصدق  
 القاضي والامام فتم الموام قوله والثاني الى الثاني من نوعي الاتصال سببا  
 اتصال الفرع الى اتصال السبب قوله اما سمي السبب فرعاً لان حصوله  
 بالسبب قد يطلق عليها يقال البيع سبب لزوال الملك والشراء سبب لثبوت  
 وان كان علة وقوله ليس بعلة صفة لما قبله او رده تأكيد او وضعت  
 له اي للفرع فيه اشارة الى ان العلة صفة لما قبله هي التي يكون موضوعه  
 الحكم بخلاف السبب فانه غير موضوع له لكنه قد يفيض كما في الشراء المالك  
 علة لثبوت الملك المتعة ليس بموضوع له شرع في موضع لا يتصور فيه ملك  
 المتعة الا ترى انه يجوز شراء الاخت من الرضاع والامه المحوسية والعبيد  
 والبهائم قوله كاتصال زوال ملك المتعة نظير اتصال السبب بالسبب  
 المحض بانه ان زوال ملك الرقبة قد يفيض الى زوال ملك المتعة كما في تحرير  
 الامه المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع  
 لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامه المحوسية والعبيد وبيع البهائم  
 فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضاً لزوال ملك المتعة لا بمسئلة  
 موضوعة له قوله تبعا تميز لزوال ملك المتعة اي من جهة التبعية  
 19 انه الضمير للاتصال بوجوب استعارة الاصل الى يثبت استعارة زوال  
 ملك الرقبة للفرع اي لزوال ملك المتعة بغير يجوز ان يستعارة الفاظ

ثمة  
 سمي السبب فرعاً لان حصوله بالسبب قد يطلق عليها يقال البيع سبب لزوال الملك والشراء سبب لثبوت الملك



العتق للطلاق بان ينفك الزوجان  
 يقع باينا فوقع الطلاق في هذه الحالة استغفار  
 لا اصل بان يقول لامته انت طالق ونحوه لا يعتق عندنا وهذا  
 معنى قوله دون عكسه خلافا للشافعي وكذا يجوزنا استغاره لفظ الحقة والصدقة  
 والتعليك للملك المتعة لان كلاهما سبب للملك المتعة ويستغار بلفظ البيع  
 ايضا في الصحيح قوله والسبب الحكم كالتفسير لما قبله كذا قالوا في حكم العدم  
 خبر لان قوله لا استغناؤه عن الفرع اى لا استغناؤه بالاصل عنه بيان  
 هذا ان المجوز لا يستغارة هو الاتصال والاتصال هنا نشأ باعتبار  
 افتقار السبب الى السبب لانه اثره السبب يؤثر والاثر لا محالة يقتقر  
 الى المؤثر دون العكس فثبت **ح** ان الاتصال الفرع بالاصل  
 بالنظر الى الاصل فعدم افتقار الاصل الى الفرع فلم يجز استغارته بالاصل  
 فلو جوزنا الاستغارة مع عدم المجوز لصحنا كانا نخط خط عشاء  
 ونركب عمياء بخلاف اتصال العلة بالعلول حيث جاز الاستغارة  
 من الجانبين لا فتقار كل الى اخر على ما ذكرنا فان قلت لا نسلم ان استغارة  
 السبب للسبب لا يجوز الاثر كيف جاز في قوله تعالى اعصر حمرا اى عبأ  
 قلت لا نسلم الاستغارة في الاية بل المراد فيها الحقيقة لان اهلا اللغة  
 قالوا الحمد بلغه اهل عمان اسم للعنب **و** حكى لا صنفى عن معتز ان سلمان  
 ابن قال لقيت اعمرا بيا معه عنب فقلت ما معك فقال خمر قال ابن  
 عرفة قوله اعصر حمرا اى استخرج حمرا فقل قول ابن عرفة يكون استغارة  
 السبب للسبب لان العصر سبب لا استخراج الما الذي يكون خمر اولين  
 سلمنا فيقول انا جازا استغاره السبب للسبب هنا لكونها في معنى  
 العلة والعلول بوجود الاتصال من الجانبين لان الحمد هو البنى من  
 ماء العنب اذا غلا واشتد فلا يتصور الخمر بدون العنب ولا يتصور

في قوله لا استغناؤه  
 عن الفرع اى لا استغناؤه  
 بالاصل عنه بيان  
 هذا ان المجوز لا يستغارة  
 هو الاتصال والاتصال  
 هنا نشأ باعتبار  
 افتقار السبب الى السبب

العنب بدون ذلك الماء الذي هو مادة الخمر فان قلت لم لا يجوز ان يستغار  
 بالطلاق للعتق في الاتصال بالمعنى المستزوع وهو لا ينشأ فقلت يلزم **ح**  
 تنزيل الادنى منزلة الاعلى لان الطلاق شرع لازالة ملك النكاح وهو ادى للملكين  
 لان ملك المتعة ملك من وجه دون وجه ولهذا لم يسلب عنها مالكه المال والعتاق  
 وضع لازالة اعلى المالك لان ملكه رتبة ملك من رتبة فليس كمن يزيل الادنى  
 بيزيل الاعلى لا ترى ان الرضا وخبره المصاهرة يزيل ملك النكاح فلا يزيل ملك  
 البين قوله وهو نظير لما قلنا من اى قولنا اتصال الفرع بالاصل في حق  
 الاصل في حكم العلم نظير لجملة الناقصة لان الجملة الناقصة اتصالها بالجملة  
 الكاملة في حق الناقصة فان خلك تحقق الاتصال الكاملة في حكم العدم  
 لا استغناؤها عن الناقصة بخلاف اتصال الناقصة بالكلية في حق  
 الناقصة فان هناك تحقق الاتصال لا فتقار الناقصة كاتصال  
 الفرع بالاصل في حق الفرع مثاله ما قال الرجل زينب طالق وسعدى  
 فقوله زينب طالق جملة كاملة تمامها بالخبر وقوله وسعدى ناقصة  
 لا احتياج الى الخبر فجعلنا اول الكلام موقوفا على الاخر حتى اشركنا  
 الاخر في خبر الاول وهذا الضبع انا فعل لا احتياج الاخر وافتقاره  
 اما الاول فقام في نفسه مستغن عن الاخر وهو بمنزلة العدم في حق الاول  
 والمراد من اول الكلام لجملة الكاملة توسعا لانها وقعت اول ولا وليس المراد  
 الجزا السابق من الكلام فانهم لا يبقان الكاملة اذا توقفت على الناقصة  
 يلزم افتقارهم اليها وما كان مفقودا لا يكون كاملا لاننا لا نسلم الملازمة  
 وهي انما يكون اذا كان المتوقف لا احتياج الكاملة ولا نسلم ذلك فهو ضحى  
 وهو ان الرجلين اذا مشيا في السفر وتقدم احدهما على الاخر الى ان يراك  
 خيال بشجه فتاداه المتأخر العاجز باخذ صوته يار فيبقى قفك لا ركل  
 فيوقف على العاجز فاول ركل فاشتركا في السير وهذا المتوقف لم يكن



لا احتياج المتقدم بل لا احتياج المتأخر لشيء من حاله في قولنا ما له  
 فان قلت ما بالكل لا يجوزون استعارة البيع للاجارة وهو سبب  
 للملك المنفعة قلت انما لم يجدوا لانه على تقدير الاستعارة لا يكون احد  
 الا مدين اما ان يكون البيع مضافا الى العين او الى المنفعة والثاني  
 باطل لانعدام المحلية لان المنفعة معدومة حال انعقاد الاجارة وكذا  
 الاول لان الاجارة **ح** ينقلب بيعا لان الحقيقة احق بان تتراد بخلاف  
 ما اذا قال المورث بعتك نفسي شيئا بعد حيث **ي** يتقدم الاستعارة للاجارة  
 لان الحر ليس محل للتجارة **قوله** وحكم المجاز ونذكر ما قلنا في حكم العام  
 من الوجهين به اي بالمجاز كان اي ما اريد بالمجاز ولهذا جعلنا ايضا لقوله  
 وجود ما اريد به في ما يحل **والضمير** المستتر فيه ارجع الى ما والبارز الى الصاع  
 اي في الذي يحل هو الصاع والى الثاني اي لم يقبل ذلك إشارة الى وجود  
 ما اريد به والمراد به الخصوص والعوم لانه ضروري ببيانه ان المجاز ثابت  
 ضرورة لسعة الكلام والثابت بالضرورة يتقدم بقدرها والمطعم  
 مراد بالايجاع من لفظ الصاع في قوله عليه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين  
 ولا الصاع بالصاعين ولا يكون غيره مرادا كالمحصن والضرورة فلا  
 يكون هذا الحديث معارضا لقوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام  
 لا سواء بسواء حتى يجري الربو في الحقة والحفنة ولا يجوز في غير  
 المطعم **بيان** كون الصاع مجازا ان الصاع اسم الخشبة التي  
 يكال بها وازيد منه ما يحويه يصان اليه اي يرجع اليه وهذا باطل  
 هذا إشارة الى ما قال ان في بيانه ان العموم للحقيقة لا لذاتها بل  
 لتقرينه زائدة دالة على الا ترى ان دجلا اسم خاص اذا دخلت  
 عليه لام التعريف لم يكن هناك معبود يراد به الخشبة فيصير عاما  
 الا ترى ان قوله تعالى ان الانسان لفي خسر كيف يتم بدخول اللام

في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر

حتى استخرج من الموشن العامرات والافعال من فيه لما وجد دليل العموم 23  
 وهو اللام الداخلة في الصاع عملها العموم ما اريد به مجازا ولا سلم انه ضروري  
 وفي كلام من لا يجوز عليه الضرورة اصلا كاد مغلب المجاز على الحقيقة لقوله  
 بدم كذب وكقوله تعالى رحت فجارتهم ولقوله تعالى يريد ان يصر اي يريد  
 الجدار اي غير ذلك وليس سلمنا انه ضروري لكن لا سلم انه لا ضرورة في غير المطعم  
 على اننا نقول كيف يقال انه ضروري وفي كلام النحوي الذين فتقوا الكام بالبلاغة  
 وعقدوا نحو النحاة اكثر من ان يحصى واغتر من ان يستقصى فانه ضرورة  
 اضطرهم الى المجاز ولهم اليد الطولى في استعمال الحقائق وهم حيث لا ينكر كال  
 حاكم وغاية حلالهم ووفور فضله ومظنه بالتم وفصاحة السنتهم في  
 قيلهم وقالهم **والجواب** عن تعدية الى الحقيقة والحفنة بالباب القياس  
 بالكل الوجوه ان نشأ استعمال وهذا الموضوع ببيان لا يقال يريد على هذا  
 المقتضى وهو موجود في كلام البارز تبارك وتعالى مع انه ضروري لقوله تعالى  
 فتحير رقيه اي رقيه مملوكة لا نأخذ ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة  
 فيه يدرج الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ فانه  
 يرجع الى المتكلم فلو كان ضروريا لوقفت الضرورة في المتكلم والارام منتف  
 فيبقى المذموم **قوله** ومن حكم المجاز والحقة سحا لاجتماعها مراد من  
 هذا احتراز عن تناول اللفظ اباها ظاهرا من غير ان يراد اياها في مسألة  
 الاستنباط على الاثبات والموا **وجه** الاستحالة ان الحقيقة استعمال اللفظ  
 في موضوعه والمجاز استعمال الشيء في غير موضوعه فتحال من يراد اجمعا  
 في حالة واحدة لما خاف بينهما **يقسم** ان المستعمل للمجاز قاصد للعدول  
 عن الموضوع الاصلي المستعمل للحقيقة ليس بقاصد للعدول وبين السلب واليجاب  
 منافاة فلا يحتج ان في حالة و اجماع اهل اللغة يدل على هذا فانه لا يريدون  
 بل لفظ الاستحالة حقيقة ومجازا معا بينهما وعلى هذا قلنا في قوله تعالى اولادكم  
 النساء

في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر



ان المجاز وهو الجماع مراد بالجماع في الجوز بأنه لا يكون بأنه لا يكون  
قوله كما استحال الى اخوه ببيان ان استعمال المفعول به في جملة  
واحدة محال كما ان ليس الثوب الواحد بطريق الملك والعارية في حال واحد  
محال وهذا لان النظم المستعار بمنزلة الثوب المستعار والحقيقة بمنزلة  
الثوب المملوك وقال بعض الحكماء العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ  
واحد في محل واحد ولكن في محلين مختلفين يجوز للملك لجدات ثبت بقوله  
تعالى حذمت عليكم امما تملك فنقول لا نسلم ان حرمه لجدات تدل على الجمع  
بيها لان الام في اللغة لا اصل كالم لغيره وام الدماغ والاصول يتناول الا  
مهات وبلجات حقيقة او نقول حرمتهن ثبت بالاجماع لا بهذا النص  
يقال يرد على ما قلتم ان الراهن اذا استغلا الثوب المرهون وبسبه لانا  
لا نسلم ان بسبه بطريق الملك والعارية لان الا عاره فليكن المنافع بغير عوض  
والموتقن لا يملكها فكيف يملكها والطلاق لا عارة تسامح كما اطلق في الفروع  
لذا لا يقال لو كان بسبه بطريق الملك لم يحتج الى اذن الموتقن لانا نقول بعلق  
حق الموتقن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له زال المانع لكن لم  
يبردا هذا التمساح عقد الوهن فلهذا كان الموتقن حق الاسترداد  
قوله ولهذا قال ايضا لا يستحالة اجتماعهما في الجاه اي الجاه الكبير فقول  
عربيا لا ولا عليه هنا قبل ان الاول قوله عربيا والثاني قوله لا ولا عليه  
اما الاول احتراز عن غير العربي لان غير العربي يجوز ان يكون محققا  
لا حاد فاذا كان له عتيق ايضا يكون لفظ المولى مشتركا بين الاغنى  
والاستغنى والمشتراك لا عموم له في موضع الاثبات فيقع العصبه لاحدهما  
وهو مجنون والعصبه للمجهول لانهم خلاف العربي المشترك فانه لا يجوز استقامة  
بقوله تعالى فقاتلوا منهم او يسلمون وقوله علموا لا يقتل من مشرك العرب  
لا الاسلام او السيف فعلت من هذا فايد ذكر العربي ان لا يكون

حقيقا لا حاد لان اذا حلف لا يكلم نوال فلا يثبت يتقنع وان لفظ  
المولى مشتق لانه موضع في اما القيد الثاني فقد قيل انه للتأكيد وليس  
هو باحتراز عن ولا المولات لان شرعية الانتصار بقبيلة المولى  
الا على العربي منتصرة بقبيلة نفسه فلم يحتج الى الانتصار بقبيلة غيره  
اذ لم يضيع العرب انسابهم ولم قالوا من شرايط ولا المولات  
ان يكون المولى من غير العرب الحق ان هذا القيد اعني قوله لا ولا عليه  
احتراز عن اهل الكتاب من العرب لان يجوز استنساخهم الا توريب  
القول صاحب المداية في باب الغنائم وان شاء استرقهم الا مشرك  
العرب اي استرق الامام الا ساري واستثناء المشرك يدل على جواز  
استرقاق الكتابي لانه ان النبي علم صاحب بن جبران على الف وماية  
خلية وهم نصارى العرب فاذا صح تقديرهم على الكفر يضرب الجزية صح تقديرهم  
عليه بالا مسترقاق لان في كل واحد منها وفور منفعة المسلمين قوله  
حتى استحق النصف اي نصف الثلث وهو السدس وانما استحق النصف لان  
الثنى له حكم الجمع في الميراث كافي قوله تعالى فان كان له اخوة فلا له الشكر  
والحكم في الاثني كذا في الوصية قياسا على الميراث لان في كل  
منها محل للملك بعد الموت ولم يعط النصف الاخر لعنف المعتق لاستلزام  
ارادة الحقيقة علم المجاز ومعتق الانسان بمباشرة معتقه حقيقة ومعتق  
معتقه مجازا بطريق التسيب لانه باعناق الاول صار ميبا  
لاعتناق الاول الثاني حيث اثبت فيه مالكية العتاق قوله  
وانما محرمهم الا مان اي عم الكفار اذا اشتا امنوا اي الكفار هذا  
جواب عن سؤال يرد على ما قال من استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز  
بان قيل انكم وقعتم فيما ابيتم حيث جمعتم بين الحقيقة والمجاز  
فما اذا قال الكفار المسلمين امنونا على موالينا وابنائنا فبذلهم

هذا الما يستعمل على قول  
من يقول ان المولى هو المولى  
والله مال صاحب المستوط  
وتقنع صاحب المداية  
ولكن عاقبة المداية لا يبع  
المشرك ولزوم في التوريب  
وليس نعم المشرك هاهنا  
بالان المولى في النفي  
الى المولى وهو يرد على  
غير مختلف فها قصير  
بذلك المعنى كالمشرك فانه  
سواء الوجودات المختلفة باعتبار  
موضع واحد



الامان يدخل تحت الامان الموالى وموالىهم والابناء والبنات لان الموال  
 حقيقة وموال الموال مجاز وكذلك الابناء والبنات اجناس فاجاب وقال  
 انما علمهم للتناول الظاهري كقولهم تعالى يا بني ادم وقوله عليه يابني  
 هاشم لا تكون الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد والتناول الظاهري  
 يصير شبهة في حقن الدم اى في منعه من ان يفسد فيثبت بها الامان  
 كما ثبتت بالشارة دعائها الكافح انها تحمل المحاربة وتحتمل المصاحبة  
 لصورة السالمة شبيهة والمسالمة المصالحة قوله بطل العلم  
 به اى بالتناول الظاهري لتقدم الحقيقة وهذا لان الحقيقة لا يفتقر  
 وجودها الى وجود المجاز والمجاز يفتقر اليها ويقتضى سابقة  
 وجودها فتكون متقدمة حورية بالارادة دون المجاز فلا يبنى بعد  
 ذلك الاجرد شبهة تناول الاسم ظاهرا فيثبت به ما يثبت بالشبهة  
 وهو حقن الدم ولم يثبت به ما لا يثبت بالشبهة كالوصية و  
 الشبهة ما تشبه الثابت وليس بثابت وقيل انها دلالة الدليل  
 مع تحلف الدلول وقال صاحب البذلة النظر الشبهة ما لا جمل يلبس  
 على المستدل ماهية الدلول وما نحن فيه كذلك لان بالتناول الظاهري  
 صادت الفروع كانها مرادة باللفظ ثابتة وليست مرادة لتقدم الحقيقة  
والحقن المنع قيل صورة الاشارة ان قال انزل ويجوز ان يكون باليد  
قوله والما تترك الى اخره جواب سؤال واريد على الجواب المذكور بان  
 قيل انكم تركتم اعتبار الصورة الاولى في هذه الصورة فقال انا لا ندعى  
 اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محار صايح للتبعية وذلك الفروع  
 اما فصل الاجداد والجدات فلا يصلح لذلك لانهم اصول فلو قلنا  
 باعتبار الصورة لزم جعل التبعية اصلا لاحصائه وجعل الاصل تبعا للتبع  
 وهو قلب الاصول وعكس الحقول فلا يجوز وفي قوله عن الاباء والبنات

من هذا حديث في الترتيب  
 الاصول

في الصورة

25  
 في ونشر اعني من قوله في هذا الجواد هذا الكاتب فانه اذا اشتري  
 ابويه او جده ليس له بيعتهم لذا في مكاتب الاصل وليس هذا الاعتبار  
 الحكم في الاصول بالتبعية وكذا في عامة كتب صحابنا وان اشترى الكاتب  
 اباه او ابنه دخل في كتابته انا نقول لان سلم ان ابويه يدخلان في كتابته  
 ولنا رواية اخرى توافق هذا الاصل وهي ما روى ابو العباس الناطقي  
 في الاجناس فقال قال في المحرر قال ابو حنيفة رحمه الله لمالك ان تكتب ابويه  
 واولاده المشددة فدل انهم لم يتركوا تبوا عليه الى هذا لفظ الاجناس ولكن  
 سلمنا لكن لان سلم ان هذا الدخول للتبعية بل لتحقيق معنى البر والاحسان  
 بقدر الامكان لان الانسان ما موروا لديه بالاحسان قال تعالى وبالوالدين  
 احسانا فلو كان الكاتب من اهل الاعتاق لعقق بواه شراره وهو من اهل  
 الكتابة في كتابته ان عليه لتحقيق البر بخلاف صورة الاستيمان فان هناك من  
 اهل الاستيمان من اهل الامان لان الامان من جملة المسلمين لا من جملة  
 وقدا ستان من هو على ابائه لا على اجداده وعلى امهاته لا على جداته فلو دخل  
 الاجداد والجدات لزم الغرور على المسلمين علم انا نقول لو لم يدخل الابوان  
 في الكتابة لزم ان يكون ملكا لابن فتصرف فيه ببيع كسائر المتاع وهو  
 امر شنيع لا يتقبله النقل والعقل بخلاف صورة الاستيمان حيث لم يدخل  
 الاصول في الامان لانه في حيز الاسكان بابتداء الاستيمان او باجزاء الكلمة الابان  
 فيحصل سلام النفس والمال فلا يلزم الامران المشين هذا هو  
 الفارق الكلي برضاه للودعي وما قال بعضهم لو قلنا يتناول الاباء والجداد  
 لكان عملا بشبهة لشبهه منه نظر قوله فان قيل فقد قالوا الى اخره  
 هذه الشبهة ترد على الدعوى الاولى وهي اسمها لجمع بين الحقيقة والمجاز  
 بلفظ واحد وجه الورود ان وضع القدم حقيقة في الحاني وفي المتنوع والراكب  
 مجازا والمال في عنث كيف دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وكذا



قوله دار فلان لان دار فلان حقيقة بالهيم مدله لان النفي  
والمستعارة والمستاجر داره مجاز النفي والحالف تحث  
في يمينه اذا دخل دار الفلان مملوكه كانت او غير مملوكه فيلزم بلع بين  
المجاز وكذا يلزم بلع بينهما فيما اذا قال الله على صوم وجب ونوى اليمين  
يكون نذرا ويميننا عند اي حنيفة ومحمد هاهنا حتى يلزمه القضاء والكنارة  
اذا اريهم الاول باعتبار الاول والثاني باعتبار الثاني وانما يلزم بلع  
لان حقيقة هذا الكلام للنذر وهذا لا يتوقف على النية واليمين مجاز  
لتوقفه على النية فلما صار مراد من عند نية اليمين لزوم بلع بينهما ووجه  
اخذ ان الكلام للنذر جميع قيام مقام ابلا مجاز كافي حديث ابن عباس  
دخل اوم لجنه فله ما عرت الشمس حتى خرج اي فبالله فلما ارى صار  
جمعا بين الحقيقة والمجاز هذا حاصل السؤال والجواب يعقبه ان شا  
الله تعالى ثم المسئلة على ستة اوجه الاول عدم النية اصلا والثاني نية النذر  
لا غير والثالث نية النذر ونية ان لا يقع يميننا والبلع يكون نذرا  
لان اللفظ حقيقة للنذر والرابع نية اليمين ونية ان لا يقع نذرا فهو  
يمين لاحتمال كلام اليمين لما سئلت نيتها فعند بلع حسمه ومحمد  
يقعان وعند اي يوسف يقع نذرا والسادس نية اليمين فعند اي  
يقع النذر واليمين وعند اي يوسف يكون يميننا قوله وفيه جمع اي  
فيما ذكر من المسائل قلنا وضع القدم مجازا عن الدخول فيه تشبيحا  
لان الدخول ليس باستعار عنه بل هو مستعار له فكان حقه ان  
يقال للدخول وكأنه من عبارة عن الدخول وهذا جواب عن السؤال  
الاول وجه الجواب ان يقال لا نسلم ان فيها قلتم جمعا بين الحقيقة  
والمجاز بل هو عمل بعموم المجاز ببيان انه ان وضع القدم سبب الدخول  
واستعار السبب من طرق المجاز والدخول يشتمل على

غيره فتصير تقدير كلام ادخل دار فلان وانما تركنا الحقيقة  
وعلمنا بالمجاز لولا ان عروس الحالف علم ترك الحقيقة لان غرضه من نفسه  
عن الدخول لا عن وضع القدم وعرض الحالف معتبرا لا ترك انه اذا حلف انه  
لا يلتبس هذا النوب او لا يركب هذه الدابة او لا يكون هذه الدار وهو لا يسه  
ولا كبتها وساكنها فاخذ في النزوع والنزول والنقلة من غير لبث ولا ريث  
لا بحث لانه عرضه من اليمين تحقيق البت ولا تحو البت الا بان يستثنى زمان  
النزع والنزول والنقلة قوله وازا فة الدار الى اخره هذا جواب  
عن سوال الثاني وجهه ان يقال لا نسلم ان الدار اريد بها الحقيقة والمجاز  
بل اريد بها المجاز وعمل بعمومه بيان ان الحامل على هذه اليمين المعادة  
المعورثة للغيظ والدار ليست يصلح للمعاداة فارد بدار فلان دار يسكنها  
فلان والدار المسكونة لفلان اعلم من ان يكون مملوكه له او غير مملوكه فبحث  
انه دار دخل اذا كان يسكنها فلان حتى اذا دخل دار الفلان مملوكه له  
لا يسكنها فلان لا بحث قوله فاعتبر عموم المجاز اي في صورتين اعني  
الدخول والكنى قوله وهو نظير ما لو قال فلان الى اخره اي الذي علمنا  
بعموم المجاز نظير ما لو قال عبده حتى يوم تقدم فلان فقدم فلان ليلا  
او نهارا عتق ببيان انه ان اليوم تارة يذكر ويراد به النهار وهو زمان  
ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس كقوله تعالى فعدة من ايام  
اخر وكقوله من يوم الجمعة وقد يذكر ويراد به مطلق الوقت كقوله ومن  
يوليتهم يومئذ بده والحراد منه مطلق الوقت بالنقل ثم الصابط  
في ارادة النفاذ او مطلق الوقت ان كل موضع يتقبل التوقيت وحرف  
المؤنة بان يكون الفعل مقدرا محل اليوم هناك على بيان النفاذ فتذكر  
لبست يوما ومكثت يوما وصحت يوما لان النفاذ ممتد كقوله الافعال  
فتحمل اليوم بدليل الفعل الممتد على النفاذ والتناسب وكل موضع لا يتقبل



التوقيت وضرب المدة بان لا يكون الفعل ممتدا على اليوم هناك على مطلق  
 الوقت لان الفعل اذا لم يكن ممتدا لا يحتاج الى ان يمتد بل يحتاج الى مطلق  
 الزمان لقولك دخلت على زيد يوم السبت وخرجت عن دار يوم القتال فلما  
 اريد في مسألة القدام مطلق الوقت من اليوم لا ضاقته الى فعل لا يمتد وهو  
 القدام على يوم الوقت لان الوقت يشمل الليل والنهار فحتم في تعيينه  
 ساعة قدم فلان ليلا كان او نهارا خلاف ما اذا قال ليلة تعوم فلان حتم  
 لا حتم لا بالقدم في الليل لان الليل يستعمل في مطلق الوقت حتى لو ادغموه  
 فان قلت لا نسلم ان الفعل الذي لا يمتد في هذه المسئلة هو القدام فلم لا يجوز ان  
 يكون المراد منه الحدية كما قال بعضهم كانه قال حورنك يوم تقدم فلان  
 الا ترى الى مسألة الجام الصغير وهي قوله امر بك ببلدك يوم تقدم فلان كيف خص  
 اليوم ببيان من انما لا اعتبارا لطايب الجوار وكذا صاحب الهداية اختار اعتبار  
 جانب الجوار في يوم اتروك فانت طالق فعمل اليوم على مطلق الوقت قال  
 الطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار اي من قبيل فعل لا يمتد قلت  
 لما كان اراده كذا واحدا من القدام والحدية من الفعل الذي لا يمتد في خبر  
 لكون عدم امتدادهما صار القدام اولى بالارادة من الحدية لاضافة  
 اليوم اليه دونها لان المضاف ابدأ يحصل له التعريف والاختصاص من  
 المضاف اليه لما بينهما من شدة الامتزاج ولان في ارادة الحدية يا اول الفعل  
 في القدام لا قصار القدام اول خلاف مسألة الامد باليد لان هذا لا يقاوم  
 موجب الجوار وموجب مع الزط من حيث الامتداد وقدمه فاعتبر جانب  
 الجوار ترجحه لما انه مما يمتد في الامتداد يحصل مطلق الوقت دون  
 العكس وقول صاحب الهداية معارض بما ذكره في شرح الجام الصغير في  
 مسألة يوم اتروك فانت طالق حيث قالوا ان المقدون باليوم هو التزوج  
 وهو لا يمتد وقد نص في هذا السلام البزدي في شرح الجام الصغير

در الوقت

في يوم اتروك فانت طالق حيث قالوا ان المقدون باليوم وهو التزوج  
 وهو لا يمتد وقد نص في هذا السلام البزدي في قوله يوم اكلم فلانا فامداته  
 طالق على ان المقدون باليوم هو الكلام والكلام ما لا يمتد وقول غير الاسلام ادل  
 بالوعاية لانه قل ما اكلمك عين الدنيا بمسألة الكلام ما لا يمتد لا ترك انه بتوقيت  
 وتصرف فيه المدة كقولك بكمها من الصباح الى الرواح لانا نقول امتداد الفعل حقيقة  
 لا يتصور لانه عرض بزمان ومقتضى كايوجد الا انا يجعله باقيا ممتدا يتجدد امثاله  
 كما في اللبس والصوم والكلام الثاني ليس مثل الاول فلا يمكن القول يتجدد امثاله  
 فلا يعتبر ممتدا وهذا لان الكلام مرة يقع خبرا ومرة يقع امتدا ومرة  
 يقع نهيا الى غير ذلك ولا مانعة بينهما **قوله** واما مسألة النذر فليس يخفى ايضا  
 بل هو نذر ذكر الصبي تناول المذكور او بالنظر الى الخبر هذا جواب عن السؤال  
 الثالث وجه الجواب فاني يقال لا نسلم ان مسألة النذر جمعا بين الحقيقة والحجاز  
 وهو ان يكون اذا كان مراد من بلفظ واحد فلا نسلم ذلك لان النذر انما صار  
 مرادا من الصيغة واليمين انما صارت مرادة بالنظر الى موجب الصيغة لا بنفس  
 الصيغة فلا اجتماع اذا بينا ان كلمة الله او كلمة علي في مثل هذا الكلام للنذر  
 حقيقة وحكمه الا لاجاب ثم لا لاجاب يصلح ان يرد به اليمين بحجاز لان  
 اجابة لاجاب بيمين وشيخ ذكره وهذا كالتعبئة بشرط للعدو فانها تبطل  
 ابتداء حتى يسهل الرجوع قبل القبض فيجوز ان يحتاج ليكون للشئيع الشفعة بعد  
 القبض كونها بتقربا باعتبار الصورة وهو مبادلة المال بالمال كما سبيل  
 التراضي ولا منافاة بين الواجب بالنذر وبين الواجب باليمين فيصح ان لان  
 الاول واجب بعينه والثاني واجب بغيره كمن حلف على اداء نحو اليوم فلم  
 يودعه عليه القرضاء والكفارة والنفاء باعتبار عمق سبب الوجوب لم  
 يستطاع الكفارة باعتبار اليمين ونقول النذر ثبت بلفظ علي واليمين  
 ثبت بلفظ الله لان الكلام يحتمل اراه الباقا فادوى اليمين على استعادة

في يوم اتروك فانت طالق حيث قالوا ان المقدون باليوم وهو التزوج وهو لا يمتد وقد نص في هذا السلام البزدي في قوله يوم اكلم فلانا فامداته طالق على ان المقدون باليوم هو الكلام والكلام ما لا يمتد وقول غير الاسلام ادل بالوعاية لانه قل ما اكلمك عين الدنيا بمسألة الكلام ما لا يمتد لا ترك انه بتوقيت وتصرف فيه المدة كقولك بكمها من الصباح الى الرواح لانا نقول امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض بزمان ومقتضى كايوجد الا انا يجعله باقيا ممتدا يتجدد امثاله كما في اللبس والصوم والكلام الثاني ليس مثل الاول فلا يمكن القول يتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا وهذا لان الكلام مرة يقع خبرا ومرة يقع امتدا ومرة يقع نهيا الى غير ذلك ولا مانعة بينهما قوله واما مسألة النذر فليس يخفى ايضا بل هو نذر ذكر الصبي تناول المذكور او بالنظر الى الخبر هذا جواب عن السؤال الثالث وجه الجواب فاني يقال لا نسلم ان مسألة النذر جمعا بين الحقيقة والحجاز وهو ان يكون اذا كان مراد من بلفظ واحد فلا نسلم ذلك لان النذر انما صار مرادا من الصيغة واليمين انما صارت مرادة بالنظر الى موجب الصيغة لا بنفس الصيغة فلا اجتماع اذا بينا ان كلمة الله او كلمة علي في مثل هذا الكلام للنذر حقيقة وحكمه الا لاجاب ثم لا لاجاب يصلح ان يرد به اليمين بحجاز لان اجابة لاجاب بيمين وشيخ ذكره وهذا كالتعبئة بشرط للعدو فانها تبطل ابتداء حتى يسهل الرجوع قبل القبض فيجوز ان يحتاج ليكون للشئيع الشفعة بعد القبض كونها بتقربا باعتبار الصورة وهو مبادلة المال بالمال كما سبيل التراضي ولا منافاة بين الواجب بالنذر وبين الواجب باليمين فيصح ان لان الاول واجب بعينه والثاني واجب بغيره كمن حلف على اداء نحو اليوم فلم يودعه عليه القرضاء والكفارة والنفاء باعتبار عمق سبب الوجوب لم يستطاع الكفارة باعتبار اليمين ونقول النذر ثبت بلفظ علي واليمين ثبت بلفظ الله لان الكلام يحتمل اراه الباقا فادوى اليمين على استعادة



لعلها، كافي قول ابن عباس قلده ما غلبت الشمس فله بالزهد في الدنيا حقيقة  
 والمجاز من لفظ واحد بل حصل كونها مرادين من لفظين مختلفين ثم اعلم  
 انهم قالوا في قوله عين الموجه ان الموجه هو الوجوب لا الاجاب لكن استعير  
 الاجاب للوجوب لان الاجاب غلبه فاقول هذا الكلف منهم لان حقيقة  
 الاجاب يمكن ان تترادف فيه حاجه للمجاز لان قوله على لما كان موضوعا  
 للايجاب كالشراء ومع ذلك يكون للايجاب موجه لا محاله قوله وهو الباب  
 اي اجاب المباح والمباح ما يتخير العاقل فيه بين التذرع والتحصيل شرعا  
 كذا قال صاحب الميزان قوله لان اجاب المباح يصلح ميمنا لانه يستلزم  
 تحريم المباح لان قبل التذرع على الصور كان له ولاية التزك والتحصيل فبعد  
 التذرع هو اجاب المباح صار حراما تركه واجبا مباحا شدة فلهذا لم تحرم  
 المباح يستلزم اجاب المباح ايضا لان قبل التحريم كان التزك والتحصيل سوا  
 فبعد التحريم صار واجبا تركه حراما مباحا شدة فلهذا لم تحرم اجاب المباح  
 تحريم المباح وهو ترك من تحريم المباح اجاب المباح وهو التزك ايضا  
 وتحريم المباح ميمنا بالنص فكذا الجايه لاف في اجابه تحريم قال تعالى  
 يا ايها النبي حرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله عليكم تحلله اي قدر  
 الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفارة الواجبه شرعا فسمى التحريم  
 ميمنا قوله وهذا الشراء القريب وجه التشبيه ان المشبه بصيغته  
 نذر بوجبه ميمنا ها مفايد ان المشبه به بصيغته تملك بوجبه غير  
 وها مفايد ان واما قلنا هذا كليا لا يتبع في وهك ان في المشبه بالنية  
 شرط لثبوت اليقين في المشبه به ليست بشرط لوقوع العتق على  
 القريب فكيف وجه التشبيه وقولنا حريم بوجبه لان ذاته مثبت  
 للملك فمن المحال ان يكون الموضوع لاثبات الشيء موضوعا لالائه  
 والتحريم من قبل لا يثبت فصار شراء القريب باعتبار اذا قد مثبتا للملك

28 باعتبار بوجبه وهو ملا عتقا من لا يملك مثل هذا لا يكون جمعا بين  
 الحقيقة والمجاز قوله ومن علم هذا الباب اي هذا النوع وهو نوع الحقيقة  
 والمجاز قوله لان المستعار لا يراهم الاصل واما كان كذلك لان وجود الحقيقة  
 مستغن عن وجود المجاز ووجود المجاز ليس مستغن عنها فيكون الحقيقة  
 اقوى وبالارادة الاولى لان الحقيقة لا يصح فيها اصلا والمجاز يصح فيه الا ترك  
 ان لو نفيتم اسم الاسد عن مسماه وقلت انه ليس باسد كذبت واذا نفيتم  
 عن الشجاع وقلت انه ليس باسد صدقت ولان الحقيقة الاحتياج في دلالتها  
 على المراد الى قرينه زائدة بخلاف المجاز فانه ابد الاحتياج في دلالة على المراد  
 الى قرينه زائدة الا ترك انك اذا قلت رايت اسدا لا حمل السام على المجاز لا  
 بدلالة الحال او نحو الكلام كما اذا قلت مثلا رايت اسدا يدعى حيث يدل  
 الرمي على المجاز وهذا لان المقصود من الكلام هو الفهم وفي المجاز اخذ ان بالافهام  
 اذا لم يدل الدليل على المرام فصارت الحقيقة ميمنا بان يكون مراده الا اذا  
 تعذر اراده الحقيقة مخ تصاد الى المجاز صيانة للكلام عن التعليل مثال  
 هذا ما ذكره في الجامع الكبير اذا قال لا مراية اذا ولدتا ولا فانتا طالقان  
 فولدتا احدهما ولدا ومع الطلاق عليهما ان اجتماعهما مع ولادة ولدا واحد  
 لا يتصور فبصار المجاز كانه قال ايها ولدت ولدا ومع ان يوجد من كل واحد  
 لان الحقيقة يتحقق وكذا الولادة قوله متعذرة والتذرع المتعذرة  
 وبين المهجورة ان المتعذرة ما لا يمكن الوصول اليه لا بصعوبة كما اذا  
 خلف اياك من هذه الخلة حيث تقع اليقين على ثمرها لا على عينها  
 من قولك تعذرا لا مراد اذا ضاق السبيل اليه والمهجورة ما يمكن وصوله  
 الا ان الناس هجروا اي تركوه كما اذا خلف لا يضع قدمه في دار فلان  
 فان حبيبهم هذا الكلام وهو وضع القدم حافيا يمكن لكن الناس هجروه  
 فلم يجدوا لهم الحقيقة صيغته المجاز صيانة للكلام العاقل عن اللفاء قوله

هذا اذا قال اذا خلفك  
 وبعثك اذا ولدتا وخطبتك  
 فلهذا علم



وعلى هذا قلنا ان وقع هذا الامر هو ان يتعدى ذلك كانت متجاوزة ومجوزة  
الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصوص ينصرف الى مطلق الجواب بالخصوص في تعيينها  
فيكون حراما وما كان حراما لا ياتيه المسلم بنفسه ولا يرضى بغيره مباشرة لنيابة  
فيكون التوكيل بالخصوص مجوزا شرعا فيصار الى المجاز وهو مطلق الجواب فيكون  
المراد من هذا التوكيل هو كما يصار الى المجاز في المجوز المعادك ثم الجواب تارة  
يقع بنعم وتارة يقع بلا فالاول اقرار والثاني نكاح فكلما كان التوكيل الانكار  
من حيث انه جواب بكل الاقرار من حيث هو جواب ثم اعلم ان مجوز المجاز  
كون بالخصوص سببا للجواب اطلاق اسم السبب واردة المسبب من طرق  
المجاز وقد عرفت وقيل المجوز وقوع الجواب في مقابلة بالخصوص فلما كان كذلك  
سمى باسمها كما في قوله تعالى جزا سيئة سيئة فانقول لا نسلم ان اطلاق اسم  
السيئة على الفعل السببي مجاز بل هو حقيقة لان السيئة فعل يفعل فحق لان  
على وجه يشق عليه حكم الطبيعة مثلا في كل الفعل والفعل الثاني مثل الاول في هذا  
المفعول ونحن سلمنا انه مجاز لكن لا نسلم ان المجوز ما قالوا من التقابل بل  
المجوز كون الفعل الاول سببا لاستحقاق الفعل الثاني في الاول سيئة  
فسمى الثاني باسمها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ونحو انصار  
التوكيل بالخصوص الى مطلق الجواب يظهر فيما اذا ادعى رجل على آخر النافلا  
فكل المدعى عليه رجلا بالخصوص يعني ان المدعى قادر التوكيل عند القاضي  
بان الالف ازم على موكل او وكل المدعى رجلا يعني ان المدعى عليه قادر  
التوكيل عند القاضي بان موكل اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القائم  
لم تجز استحقاقه عند حسمه ونحو خلافا لابي يوسف الا انه خرج من  
الوكالة عندها وعند زفر والثاني الجوز في الوجهين وهو قول ابي يوسف  
اولا الى انه ما سوي بالخصعة ومع المنازعة ولا اقرار مسألته وبينهما  
مضاد قلنا لا نسلم انه ما سوي بالخصوص ومع حرام بالنظر ولا يجوز

هذا هو الوجه في قوله تعالى جزا سيئة سيئة فانقول لا نسلم ان اطلاق اسم السيئة على الفعل السببي مجاز بل هو حقيقة لان السيئة فعل يفعل فحق لان

في امر المسلم اجرام هذا الامر فلما ثبت ان خصوصه مجوزة شرعا 29  
حيث الى المجاز وهو الجواب باسمه على الاقرار والانكار لان ابا يوسف  
يقول اقراره غير منصوص اما ان يدعى بالانكار لا نه جواب الخصم وموضع  
الخصوص مجلس القضاء فينتقده واما قلنا ان لا اقرار جواب لان  
الجواب من جاب الغلاء اذا قطعها سمي به لكونه قاطعا للسؤال  
والاقرار قاطع بالخصوص لخصم فيكون جوابا لا انكار قوله لا تترك  
ايضا لما ادعى من ان الحقيقة اذا كانت مجوزة شرعا يصار الى  
المجاز كما للمجوز العادي حتى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتيقذ  
بزمان صباه حتى اذا كلمه بعد ما شاخ عتث فصار كانه قال لا يكلم هذا  
الشخص وهذا الذات وكذا اذا حلف لا يكلم هذا الشاب ومثله الشاب  
مذكور في شرح الجامع الصغير لنحو الاسلام واما لم يتيقذ بالخلف بالصبا  
والشاب لان الشرع امرنا بتحمل خلاف الصبيان ومراره التبيان  
ونعانا عن المجاز ان قال علم من لم يرم صغيرنا ولم يوقن كبيرنا فليس منا  
علق الدعيد الشديد بتذكر الترحم وفي ترك التكلم ذلك فيصار الى المجاز صونا  
للمسلم عن الحرام بقدر الامكان مع رعاية كلامه عن الالف فان قلت سلمنا  
هذا اذا كان الصبي الشاب رشيدين اما اذا كان فيهما سوسفاهه وحش  
فكاهه وقلة ادب وكثرة شغب فلا نسلم ذلك لان اليمين اذا انعقد  
على شيء فيه صفة داعية الى اليمين يتيقذ باليمين بتذكر الصفة لا تترك انه  
لو حلف لا يكلم هذا الرطب احدث اذا كلمه بعد ان صار ثمرا ان صفة  
الرطوبة داعية الى اليمين لانها تضمن غلبته الرطوبة بخلاف الخلف على  
لا يكلم لم هذا الخلف حيث في كل حال اذا كلمه لم يترك الكبتش اقرن لم لم يترك  
صفة الصغير صالحة لكونها داعية فلم يتيقذ بها قلت سلمنا ان اليمين  
يتقيد بالصفة الواجبة لكن تركنا هذه الاصل يكون مجرا ان الصغار







وهي الحرية ولاي حنية ان خلفية من حيث الزمان والحقبة والمجاز  
من اوصاف اللفظ لان المجاز لفظ مستعمل لفظا في سببه بغير ما قيل  
لا محالة ان يكون الخلفية في حق التكلم لا في الحكم لان المتكلم يتصرف في اللفظ  
ووصفه مكان لفظ اخو ثم لفظا المجاز يثبت الحكم ابتداء بطريق الاصل كما  
يثبت الحقيقة ذلك لا ترى انك اذا استعرت لفظا لا سدد عن الهيكل المخصوص  
للشجاع المفرد نقلت اللفظ عنه الى الشجاع لا المعنى لان المعنى لا يتصور انتقاله  
اذ شجاعة الاسد باستعارة لفظا لا سدد يزل عن الهيكل المخصوص وهذا  
ظاهر ولا نه لا بد من رجحان الاصل على الخلف ورجحانه على الخلف من حيث اللفظ  
لان الخلف قائم مقام الاصل اما من حيث الحكم فلا لان الحكم الثابت بالمجاز  
الحكم الثابت بالحقيقة لان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني مثل الحرية الثابتة  
بنته بقوله هذا اخو فلما ثبت ان الخليفة في حق التكلم قلنا ان قوله هذا ابني  
لعبد الاكبر سقما منه صلح ان يستعار للحرية لان شرط الخلفية تصور  
الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم  
صحيح لانه مبتدأ وخبر لكن تغذرات ثبات البنوة وهي الحكم الاصل فلا يضر ذلك  
لان الخلفية ليست في حقه فلما صح قوله هذا ابني وتعدر موجهة للحققتي تعين  
المجاز بطريق اسم الملزوم على اللازم او لطريق اطلاق اسم السبب وهو  
البنوة على السبب وهو الحرية وهي طريق من طريق المجاز فعلم ما قاله بلانهم  
الغالكلام العاقل وفيه من الفساد ما لا يحصى من الجواب عن الكلي الذي  
قالا فاقول لا نسلم انه بطريق اللزوم بل بطريق الجواز لا ترى ان النية  
يشترط في التسمي ولا يشترط في الوجود عندنا ثم المسائل في الفروع على  
هذا الاصل كثير منها ما قال ابو حنيفة كوز الجعة بالخطة القصيرة  
والصلوة باية قصيرة عملا بالحقيقة المستعملة وهي ما يطلق على اسم  
الخطبة والقراء عندنا عملا بالمجاز المتعارف وهو ما سمي

خطبة وقراءة في العرف وان التسمي ما الفرق بين هذه المسئلة حيث ثبت  
بظنية بصرى والطلاق اسم السبب وبين ما اذا قال لامرأته وهي معروفة  
النسب هذه بنتي او اخي او ابني حيث لا يثبت الحرمة بطريق اطلاق اسم  
السبب وهو البنوة او الاختنية او الامية على السبب وهو الطلاق  
والمسئلة في الكافي للحاكم المشهد وفي المبسوط قلت اما لم يثبت الطلاق  
بطريق اطلاق اسم السبب مجازا لان البنوة او الاختنية او الامية  
منا فيه للطلاق والشئ لا يستعار لما يضافه وينافيه وانما قلنا انهما  
منا فيه للطلاق لانها اذا ثبتت تطهر الحرمة من الاصل فلا يبقى للطلاق  
الذي يقتضي سابقه النكاح وجودا اصلا فعلمت من هذا ان وجود كل  
واحدة من هذه الثلاثة مناف لوجود الطلاق فلا يجتمعان اصلا فلم  
يكن استعاره واحدة منها للطلاق للمنافاة بخلاف البنوة والبنوة  
في العبد والام اذا قال هذا ابني او هذه بنتي حيث يثبت الحرية لان البنوة  
او البنوة اذا ثبت لا تنافي العتق لان العتق يحل بنوة والبنوة التي  
الى قوله عليهم من ملك ذارهم محرم منه عتق الخليفة بخلاف الطلاق حيث لا يوجد  
اصلا هذا ما سمع به خاطري في بيان الفرق وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط  
والفرق بين حنيفة بين هذا وبين العتق ان لا قراره بالنسب في ملك موهبا  
فيجوز ذلك الاقرار كناية عن موجهه مجازا وليس لاقراره بالنسب في ملك النكاح  
موجب من حيث الازالة فلا يمكن اعماله بطريق المجاز واكثر ما في الباب  
ان يقال موجهه في اصل النكاح فيجوز كانه صرح بذلك بحجوده لاصل النكاح  
لا يكون موجهة للفرقة فلذلك اقراره بذلك يريد بالحدود قوله ما تزوجتها  
وما كان سمي وبنها نكاح قطوبه صرح في اصوله قوله لا حجاب للحقيقة  
اي اثباتها في قوله اي في فعل الرجل او القابل وهذا اكبر جملة حاله فاعتبر  
على صيغة المبني للفاعل اي اعتبر ابو حنيفة قوله فصارت الحقيقة



اولي اي فيمن حلفه باليمين هذه الحيلة في شرب من  
حقيقه اكل الحنطة وهي كلها حليا وقايا مستعلة وحسنة الشرب من القوت  
وهي الكوع منه مستعلة فلا يكون التكلم بالمجاز من احكامكم بالحقيقة لان الحلف  
لا يبرأ من الاصل على ما قلنا فيكون الحنطة اولى بالبراد يقال كرم بالماء اذا تناوله  
بنية من موضعه قوله لا شتماله اي لعدم المجاز لانه ينطلق على حكم الحقيقة  
والمجاز فصار اولى المجاز المتعارف صار اولى من الحقيقة المستعلة قوله ثم حله  
ما يتدرك به الحقيقة خمسة انواع لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فيها  
يترك به الحقيقة وهو خمسة انواع والاخصار على خمسة علم قولنا ان منبته اما عندها  
يترك الحقيقة لعادضا المجاز المتعارف ايضا كما هو قبيل هذا قول بدلالة العادة اي  
ترك الحقيقة بدلالة العادة علم تركها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان حلف  
يترك الحقيقة وهي وضع القدم حاشيا في دار فلان بغير واسطة الحلف وغيره  
ويراد به المجاز وهو الدخول بدلالة العرف والعادة لان مقصود الحالف منه  
في العرف هو الدخول لا مجرد وضع القدم قوله وبدلالة علم الكلام اني يترك  
الحقيقة بدلالة علم الكلام علم كون الحقيقة غير مرادة كما اذا حلف لا ياكل من  
هذه النخلة حيث لا يكون المراد من النخلة بل ثمرها بدلالة علم الكلام وهي النخلة  
لان الكلام متغذر فينصرف اليمن الى ثمرها مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على  
السبب حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث وقوله كما متواشاة الى هاتين المسلتين  
اعني مسلة وضع القدم ومسلة اكل النخلة وقوله عال وما يستوي على البصير من هذا  
القبيل اعني من قبيل ما يترك فيه الحقيقة بدلالة علم الكلام لانه لما لم يكن اجزا الكلام  
على عموم السلب حمل على سلب العموم كما هو الاصل في كل موضع لا يمكن اجزا  
العام على عموم مراده منه اخص الخصوص واما لم يكن ارادة العموم لان بيز  
الاعمى والبصير مساواة من جهات من جهة الوجوه ومن جهة الحدود ومن  
جهة الانسانية ومن جهة الجسمانية الى غير ذلك واما اريد اخص الخصوص لكونه

من جنسنا وهو هنا تغايرهما في علمي المقارن بغيره ولم يحمل على الظاهر وبصره 32  
لان ذلك معلوم باختراع الشافعية في الحكم القديم لا يخلو عن الغاية  
ومن هذا القبيل قوله عليهم الاعمال بالنيات لما لم يمكن اجزاوه على العموم حمل  
على اخص الخصوص واما قلناه لان كثيرا من الاعمال يصح بدون النية كعمل الحكاية  
وسائر الصناعات وكذا غسل الحنث يصح بدون البله بالاجماع وكذا اعمال البهائم  
والمجانين يوجد بلا نية وحقيقة الموضوع ايضا لا يحتاج وجودها الى النية  
لانه عبارة عن غسل ومسح والغسل والمسح يوجد بنية وبغير نية فلما لم يمكن  
ارادة الحقيقة من لفظ الاعمال باجوابها على عمدها على اخص الخصوص بان  
تكون الاعمال مستعارة للاحكام بطريق اطلاق اسم السبب على حكمه ثم الحكم  
نوعان متغايران احدهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد والاخر حكم  
الآخرة وهو الثواب والعقاب واما قلنا انها متغايران لان حكم الآخرة  
يتعلق بالعقيدة وحكم الدنيا يتعلق بالشرايط والاركان الا ترى ان  
من صلى في ثوبه نجس علم ان ثوبه كان نجسا لا يجوز صلاته ويكره الثواب  
ما صلى لوجه اعتقاده واذا صلى رياء لم يسمع تكون جلالة جازية ولا يكون  
له الثواب فثبت ان بين الحكمين تغايرا وحكم الآخرة وهو الثواب مراد  
بالاجماع فلا يبقى حكم الدنيا مرادا ويصح الموضوع بلانية لان المشترك لا عموم  
له في موضع الاثبات فوجدنا عرفنا ان انا في نافرنا كلامه حيث قال  
في حديث ابن عمر رضي الله عنهما المجاز ضيق فلا عموم له ثم في حديث النية يدعي العموم  
مع انه لا يستر له ذلك لانه يجوز غسل الحنث عن الثوب والبدن بلا نية ونحو  
امر شرعي ثابت بالكتاب قال الله تعالى وثيابك فطهر وقال علم لا حلاوة  
الا بالطهارة والطهارة لا تحصل اذا لم يغسل الثوب والبدن عن الحنث  
قوله وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كان غير الفور قوله امارة قصدة  
ان تخرج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق فجلس الحنث والعياض ان

ثم خرجت



ان يعتبر الملاقاة الكلام ولا يحسن ان نأذركم في الجاه الصغير لظن الاسلام  
فهنا توكلت الحقيقة وهي عموم الخروج بدلالة معنى في المصطلح وهو خروج الكلام عرج  
الجواب فصار كأنه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت طالق لان الجواب عن  
اعادة ما في السؤال وانما قلنا ان الخروج عام لان كل فعل يدل على مصدر  
تلك لان التكرار في الاصل على ما عرفت والتكرار اذا وقعت في موضع النفي تعني  
الا نرى انك لو قلت ما رايت رجلا امسي ثم قلت رايت رجلا امسي جرت  
كاذبا فلو لا ان التكرار في موضع النفي يدل على العموم لم تكن كاذبا لانك ح  
تثبت رؤية رجل وتنفي رؤية اخو ومن الدليل على ان التكرار في موضع النفي  
تعني صحة الاستثناء بان يقال ما رايت رجلا الا زيدا او عمرا وخالفوا فلو لا  
ان التكرار في موضع النفي تعني اخرج هؤلاء بالاستثناء ومن حكم رجل  
كالا به ان يقال رايت رجلا الا زيدا حقيقة ان هذا الكلام يدل على نفي  
الرؤية عما لو وقعت الرؤية عليه فكانت واقعة على رجل ولا يكون  
هذا الا بعموم نفي جميع الرجال لانه نفي لرؤية ممن يتناول اسم رجل متكرر  
شائع في الجنس ومما يولد هذا قول الله عز وجل ولا تدع مع الله احدا  
ولا يعظم منه من كان ادعوا معه اثنين او ثلثة او اربعة او غير ذلك ثم اعلم ان  
معنى بين الفور وبين الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلقت  
فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث وقيل  
جا افلا ان خروج من فور داي من ساعته وذكر في الفوائد الظهيرية بين  
الفور ما خوة من فور ان القدر سميت هي بهذا الاسم باعتبار فور ان  
الغضب وبين الفور تفرد بخروجها ابو حنيفة كذا في الهداية لانهم كانوا يقولون  
اليمين نوري مؤبدة كذا يفعل كذا وموقنة كذا يفعل كذا اليوم  
فما يخرج ابو حنيفة له بين الفور هي مؤبدة لفظا موقنة معنى  
قول بدلالة سياق النظم قال ابن العميد عن ابيه له لو قال المصنف

بدلته

بدلالة لغة النظم كان قد مر في الالة سياق النظم كان اجمل لكونه  
اشتمل لانه في قوله حقيقة النظم بدلالة السياق يتذكر حقيقة السياق  
بدلالة السياق فانهم كالم لا يثبت حقيقة السياق وهو قوله تعالى فليكن  
بدلالة السياق وهو قوله تعالى انا انذرنا الظالمين نارا لان اد في  
درجات الامور ان يكون مباحا والباح لا يلحقه الوعيد فلما لحق هذا الوعيد  
علمنا ان حقيقة عيبر مداده فكذا نرى بالظالمين الكافرون بدلالة  
فليكن لا كظالم فان من ارتكب صغيرة ايضا يسمى ظالما وهو غير مداد  
فاذا ترك حقيقة عموم الظلم بالسياق في الآية ترك الحقيقة من وجه اخر لكن  
هو ليس بخارج من هذين القسمين اعني حقيقة التحجير المستفاد من قوله  
فمن شاء متروكة بالسياق لان التحجير يقتضي ان لا يكون المحجير معاظما  
في فعل ما خيره والوعيد يدل على المعاقبة فعلم ان حقيقة التحجير فيه متروكة  
ثم اعلم انه لما توكلت حقيقة الامر والتحجير حمل على الانكار والتوبيخ مجازا  
كذا قال نحو الاسلام البزدواي رحمه الله ثم قال بعض الشارحين ويجوز  
المجاز الكلا كان هو المناسبة والمناسبة بين الامر والتوبيخ ثابتة  
من حيث التضاد لمعاقبة بين الضدين فان الامر يطلب الفعل والتوبيخ  
لا يمداه فاقول هذا الذك قاتو من يجوز المجاز وحسن القول بوجه العقول  
اذ يلزم من قولهم هذا ان يصح استعاره الحيوة للممات والوجود للعدم  
والخلو للحم والسواد للبياض والسم للذوا والمرق للصحة والنهار للليل  
والنور للظلمة الى غير ذلك من محالاتهم وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة  
وتجوز ح ان يستعار الاسد المذبذب للضعيف الجبان لان مناسبة  
المعاقبة بسبب التضاد حاصلة بين قوت والضعيف وبين الجبري  
والجبان والحب من النور ان نفي استعاره المنافي للمنافي من قيل في شرم  
ثم ههنا جوزها وما ظهر في فوادي من الانوار الديانة والاشوار



الالهيية ان الامر بالشئ اذا حدث قدرته دالة على انه لا يمتنع ان يكون  
والتوبيخ عادة كما اذا قال الرجل لعبد اولادك اشتغل بال لا يقيمك فان يدرك  
يريد السوط والعصا وهو جديد بك يكون المراد للرجل انك اذا اشتغل الابن  
عما لا يعنيه لا امر به فيكون علم هذا اطلاق الملزوم اللازم للاعتقادي  
وهو طريق من طرق المجاز مثاله ما قاله السيد الكي في الحوز اذا استكان  
سلما فقال له انت امن كان امانا فان قال انت امن ستعلم ما تلقى لم يكن  
امانا وليس قال من ساعد اوليك الطائفة يجوز المجاز لمناسبة من حيث  
التضاد الا ترى انهم يحلون النقيض على النقيض كما عرف وقد قال تعالى  
وجوزا سيرة سيرة مثلها والجواب عنه لا نسلم ان حمل النقيض على النقيض  
طريق الاستعارة وكيف يقال هذا والمستفاد من شرطه ان لا يرد  
الموضوع الاصل وفيما قلتم من حمل النقيض لم ينتقل اللفظ عن الموضوع  
الاصل الا ترى ان الموتان لما حمل على الحيوان وهما نقيضان لم يزل عن  
موضوعه الاصل وهل رطن احد من له قليل حس ان الموتان صار  
مفهومه حيوانا والجواب عما قالوا في الاية مترو عند بيان الحقيقة  
المجوزة فلا تغير قول **قوله** بدلالة اللفظ في نفسه اي يترك الحقيقة  
بدلالة في نفسه من غير دلالة السياق وغيره كما اذا حلف لا ياكل لحمًا  
فاكل سمكا لم يحنث باكل السمك بلانية كذا في التفسير فلما لم يحنث باكل  
لحم السمك وهو علم حقيقة ثبت ترك الحنث واردة المجاز وهو لحم ناشئ من  
الدم بدلالة اللفظ علم ترك الحقيقة فان قيل لا نسلم ان لحم السمك لحم  
حقيقي وليس سلما انه لحم حقيقي لكن لا نسلم ان اللحم الناشئ من الدم  
مجاز وليس سلما انه مجاز لكن لا نسلم ان في اللفظ دلالة على ترك الحقيقة  
قلت **اما الجواب** عن الاول فاقول ان لحم السمك لحم حقيقي لقوله تعالى الحيا  
طريا والاصل في الكلام الحقيقة فمن ادعى المجاز فعليه ايراد الدليل وقد

وذكر في سبيل الاستدلال في اصوله بما انه علم حقيقة الله ناقص **اما الجواب** عن ٤٤  
الثاني فاقول ان ارادة اللحم الناشئ من الدم لما اريد بالناسي من الدم منه  
هنا صار خاضعا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا محالة  
**اما الجواب** عن الثالث فاقول ان في اللفظ دلالة على ترك الحقيقة لان وجوه  
اشتقاق اللحم لغيره ينشئ عن الشدة والقوة يقال التحمت الحرة اذا شتدت  
والتحمت الجواحر اذا اندمت وقويت ونقصان قوة لحم السمك وخواصه  
ظاهر فيكون انقص اللحمية من الناشئ من الدم والمطلق من اللفظ  
يتصرف الى الكامل وهو اللحم الناشئ من الدم هنا ونقول المطلق من اللفظ  
يتصرف الى ما يتسارع اليه الفهم عند اطلاق اللفظ فعند اطلاق اللحم  
لا يتسارع الفهم الى لحم السمك الا يرى ان الرجل لو قال لعبد اذهب الى  
السوق اشتد اللحم لا يفهم منه لحم السمك اصلا **وقد** اترك الناس يقولون  
اكلت لحم السمك فلما ثبت ان العرف هكذا لم يتناول مطلق اللحم وان كان  
سمى في القرآن لحما طريا لان مبنى الايمان على العرف الا ترى انه لو حلف على  
ان لا يجلس على القوت ثم جلس على الجبل لحنث سماعه تعالى قال والجال او تاد  
**وكذا** اذا حلف على ان لا يركب ذابيه ثم ركب كرا لحنث وان كان قال الله  
ان شواله وارب عند الله لا به لا يقال انه مثل هذا التقيد في علم الاوحي والخبر  
حاصل ولم يذكر في قصوره لانا نقول انه ناشئ من الدم متكامل في المعنى المطلوب  
من اللحم وهو الغذاء والاضافة للتعريف لا لكونه قاصرا ونظير هذه المسئلة  
قول الرجل كل ما ملوكي لا يتناول المكاتب لان المكاتب قاصر في الملوكة لكونه  
مالكا **اذا** قال بعض الناس ان لحم السمك مجاز واللحم الناشئ من الدم هو  
فاقول هذا الكلام ضعيف جدا لانه يصير حسدا لفظا التخرج من المخرج كالضرب  
من النول والشرا من الشرا لان مراد المصنف بقوله وبدلالة اللفظ الى  
اخره بيان ترك الحقيقة بدلالة اللفظ وايراد النقيض وليس



فيما قال هذا الشارح لا عمن تعرض لان حكم السكك غير مراد من المراد هو  
العلم الناشئ من الدم فكيف يحصل ترك خمسة في زيادة المجاز فافهم  
فانك بالعلم يدعى عن خفيص العليد الى اوج عالم الاستدلال **قوله**  
فالرعب لم يثبت وكذا اذا اكل الرمان والرطب لا يثبت ايضا بيانه  
ان المفهوم من المطلق هو الاطلاق والمفهوم من المقيد هو التقييد وسما  
مغايرة بالاجماع ثم القيد على نوعين لانه لا يحل اما ان يكون التقصير  
في المعنى واما ان يكون الكمال فيه فالاول كما مر في علم السكك والثاني كقول  
السلالة لان فيها كمالا في معنى الثقل اما الرطب فانه صالح للغذاء ويستعمل  
فيه وكذا العنب **اما** الزمان فانه يستعمل للدوام حتى روي عن جالينوس  
انه قال اكل الرمان نفع كله واكل السكك ضرر كله وقليل السكك خير من كثير  
الرمان فلما كانت هذه الثلاثة فاكهة مقيد لم يتناول اطلاق اسم  
الفاكهة ياها **قوله** لتقصير في المعنى المطلوب وهو القوة والشد  
وقوته بان يكون دموها ولاوم في السكك بدل من كونه في الماء لان طبع الماء  
بارد وطبع الدم حار وبيته منافاة في الاول وهو لحم السكك في الثاني  
اي في العنب **اما** قال في العنب زيادة معنى علم الفاكهة لان الفاكهة  
اسم لما ينفع به اي يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البذر قال  
تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع  
والعنب والرمان والرطب يحصل لها قوام البدن فيكون فيها ومنه  
زايد وهو قيد مناف للاطلاق مما يستدل به على صحة مذهب حنيفة  
في هذه المسئلة قوله تعالى عنب الى قوله وفاكهة وقوله تعالى وفيها  
فاكهة ونخل ورمان لان العطف يقتضي المغايرة **فان** قل  
ما الفرق بين الطرار وبين ما نحن فيه حيث ثبت حكم الشارح  
في الطرار بطريق الدلالة لوجوه زيادة خذ في الطرار ولم يثبت العنب

والرمان والرطب حكم الفاكهة بطريق الدلالة لزيادة معنى وهو حصول الغذاء **قوله**  
والبقا لهذه الثلاثة قلت السورق بينهما ان هذه الثلاثة لوجود زيادة  
المعنى فيها فثبتت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كمال بدون ذكر المعنى والزيادة  
على الكمال نقصان كالا صبح الزايدة والنسب الشاغية والسجدة الزايدة في المطلق  
حيث يحتاج الى الجاي وهو سجود السجدة الجاي لما يكون في الناقص خلاف  
الطار فان السورق بفعل الطر انتمت غايتها اذا فعل السورق في الموضع  
مع زيادة معنى سوكا ياه غير مناف له وهو مسارقه عين البقطان المقبل  
للمخبط فتشاهت السورق بالطر فهايتها وتكاملت بملوغها غايتها فلا يكون  
في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به خلاف معنى الموجود في الاشياء الثلاثة  
لان ذلك المعنى مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذاء مقصود والشفة امرا  
غير مقصود فيكون الزيادة على الكمال وذلك نقصان هذا مما اوضح في الكشف  
من الانوار الالهية والاجوبة الالهية وقد مر في بعض غير هذا **قوله**  
فاما الصريح اعلم ان الصريح لغة هو لما يصح من كل شيء يقال لبن صريح اذا  
ذهب رغوته وخلص منها وقد مر في الفهم صراحة وصروحة الصريح الظاهر  
ومنه سمي الصريح لظهوره وارتفاعه يقال فلان صريح بكذا اي اظهر  
ما في قلبه وفي عرف الشرع اسم لما هو ظاهر المراد بنفسه من غير حاجة الى التبيين  
والكناية اسم لما استتر وراءه ما خود من قولهم كثبت الشيء وكنوته  
اذا استتره ثم كلاهما من الصريح والكناية علم نوعين حقيقة ومجازا  
لحقيقة من الصريح فلفظك بعث واشتدبت وذهب وما يضا هيها  
من قولك انت طالق او انت حر وغيره والمجاز من الصريح فكالماز المتعارف  
كما عرفت من قبل في قوله لا ياكل من هذه الخطة او لا يشرب من الفرات وكذا  
ما يضا هيها مثل قوله لا ياكل من هذه الخلة **اما** الخطة من الكتاب  
مثلها المغايرة وكاف المخاطبة وغيرها من الفاظ الضامير



وكقولك ابو زيد اذا كنت به عن عمرو والمجاز من الكناية مثل كناية  
الطلاق كالبابين والطلاق والطلاق والطلاق فغيرها علم ان الفقه  
يسمون ما فيه مجرد الابهام كناية سواء كان حقيقة او مجازا اما علماء  
المعاني والبيان فيسمون ذكر الوديق واردة المدحوف او ذكر الازم  
وارادة الملزوم كناية وبالعكس مجاز كقولك فلان كثير رماه القدر او طويل  
النجاد للسخرى والطويل القامة بطريق اطلاق اسم الازم واردة الملزوم  
لان الجود يستلزم كثرة الاضياف عادة وهي مستلزمة كثرة الابقاد وفشار  
كثرة الرماه لازم جود الجواد لان لازم لا نرم الشيء لازمة فيكون كناية  
ونذا طويل النجاد للطويل لان طول القامة يستلزم طول النجاد لان  
طول النجاد علم حسب قامة الرجل فيكون ذكر الازم واردة الملزوم  
والمجاز جها السيف ونظير المجاز قولك رايت اسدا يرمى للشجاع الكامل  
لا خبره له ولا دره له ويظن ان الكناية من باب المجاز وليس كذلك لان  
المجاز لفظا مستعمل لغيره لاتصال معهما ذاتا او معنى كما عرفت من قبل  
والعرف سمي حروف للمعرضات كناية كما عرضت لما يرم ما محذولا  
اتصال بين الاسمين بوجه بل بينهما تضاد وانما سميت كناية لانه  
يراد بها خلاف ظاهرها فشتان ما بين المجاز والكناية وايضا لا يلزم  
من ارادة الكناية انتفاء الحقيقة بخلاف المجاز الا ترى ان قولك فلان  
كثير الرماه لا يمتنع كثرة الرماه من ارادة الجواد وكذا لا يمتنع طول النجاد  
من ارادة طول القامة بخلاف الاسد اذا استعمله للشجاع واردة  
حقيقته وهو البهيمة المحضوه يلزم الحال الذي يقضي منه العجب فمن  
هذا عرفت ان الكناية من باب الحقيقة بخلاف المجاز سمي بالبعض  
في الطلاق كناية كالبابين والحوام وخوها مجاز لان هذه الالفاظ  
معلومة المعاني الابهام ولا يورد في نفسها وجه المجاز ان الظاهر

هذا هو المجاز  
من باب المجاز  
لان المجاز  
لا يمتنع  
من المجاز

36  
انما سميت كناية لما فيها من معنى التردد فكل ما يكون متريدا في نفسه  
هو كناية والمجاز قيل اربعة معان فاليون متريدا فيما يتصل به فسمي كناية  
لهذا المعنى فما علم ان الفرق بين الظاهر والصريح ان الثاني اضرار كثير  
لا يستحال اليه وفي الاول لا حجة صادرة انهم واطهر من الاول والفرق  
بين الخفي والكناية ان الخفي في الخلق بعاد وفي الكناية اصل كافي لها  
انفاية وهذا لان المعاني لا يميز بنفسها بين اسم واسم الا بدلالة اخبر قوله  
وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي قيام الكلام معناه يعنى حكم الصريح تعلق  
الحكم بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى حتى ثبت الحكم بنفس الكلام علم اي وجه  
اضيف الى المحل من غير احتياج الى التنية كقول الرجل بعث والشرية وانت طالق  
وانت حرة الى غير ذلك وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدس لم يلتفت الى وجوده لانه  
بل من نفس النوم الموجب للاسترخاء قوله عن العزيمة اي عن التنية بين  
حكم الصريح وحكم الكناية ولم يعرفها اعتمادا لما اشار اليه بقوله لانه ظاهر  
المراد وبقوله لانه مستتر المراد قوله قبل ان يصير متعارفا ككنايات  
الطلاق ذكر في مختصر التقويم سمي المجاز الذي لم يتعارف كناية لانه لم يظهر  
مراده قوله لا حقيقة تاكيد لما قبله قوله لانها معلومة المعاني دليل قوله  
سمي مجازا لانها معلومة المعاني والكناية مستتر المراد فلا يكون كناية  
حقيقة لانها تنس عن البينة والحكمة وغير ذلك قوله لكن الابهام فيما يتصل  
ويعلق فيه اي في الشيء الذي يتصل لفظ البابين وخوه بذلك الشيء ويعمل لفظ  
البابين وخوه في ذلك الشيء وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال لا حاجة  
الى التنية في كنايات الطلاق علم ما ذكرت لانها معلومة المعاني والنية  
تعيين بعض احتمالات اللفظ فاية حاجه الى التنية اذا كانت الكنايات  
كلها معلومة المعاني فقال بجوابه نعم لكن الابهام في المتصل بلفظ  
الكناية فلذلك شابهت الكنايات الحقيقة فسميت بذلك لاني بالكناية

هذا هو المجاز  
من باب المجاز  
لان المجاز  
لا يمتنع  
من المجاز



بجاء الوجود الا بتمام في المتصل بلحظ الجاهل وغيره فانه في النية ذلك  
الابهام وانما قلنا ان الابطام فيها يتصل به لان قولنا في جازين مثلا يحتمل  
وجوهها شتى بان يقال انت باين عن وصله النكاح او عن اصفاح او عن  
المعارض او عن الاناسي او باين من حيث النسب او من حيث قلته  
الادب وكذلك الجوام تحتمل وجوه حومة سوك حومة الطلاق وكذا غيره فان  
قلت سلمنا ان في ما ير الفاظ الكنايات انها ما ولكن لا نسلم ان في انت  
باين ابهاما لاجل ما يتصل به لانه يعين للطلاق بدلالة اللفظ لانه  
لولا يكن كذلك لتصل باينه بالتامث لانه هو الاصل فيما لا يختص به المراء  
قلت انسييت ما رايته بعيا لك وكتبتة ببيانك وقراءة بالسائل وحفظته  
بجنانك في الفصل ان للبرصين في جوطا في حاريف مذهبين مذهب  
للليل ومع النسب كلاين وتامير مع دى لبن وذي تركانه قيل  
ذات حبض وذات طلاق في مذهب سيبويه انه متاؤل بانسان او شى  
حاريف فعلى الاول يكون تقدير قولك انت باين اى ذات بينونه  
عن المعام وغيرهما مما يحتمل البينونة ذلك وعلم الثاني يكون تقديره انت  
انسان باين او شى باين عن المعارض وغيرها فثبت ان فيه ابهاما  
فافهم ومذهب الكوفيين وان كان يسا عدا السائل لكنه باطل بقولهم  
ناقه ضامر وجل ضامر وجل عاشق وامراء عاشق الى النية اى الى نية  
الطلاق قوله وجب العلم موجباتها اى باتهام هذه الفاظ وهي  
البينونة والحومة والقلم من غير ان يجعل اى هذه الفاظ والذكر اى  
لاجل وجوب العلم موجباتها جعلنا هذه الفاظ بواين لا عبارة  
عن السجدة على الخفايق الفاظ وهي البينونة وغيرها قوله الا في قول  
اعتدى قوله استثننا عن قوله ولذلك جعلنا الكنايات بواين  
الا قولك اعتدى حيث جعلناه رجعت لانه موجبة وهو الاعتداد

مبادرة عن حساب ولا بد من حساب في طبع النكاح في النكاح اى في قطع  
النكاح قوله ولا اعتداد به بل لغيره بان يقال اعتدى النكاح او النكاح  
او الجوز او اللوز او الكنايات تقديرها لها قوله فاذا نوى الاقراى اذا  
نوى الزوج الحيف من قوله اعتدى ووجب به اى بقوله اعتدى قوله  
اقتضا اى من حيث الاقتضا لان لا مرفا لا اعتداد لا بهم الا بان يجعل  
الطلاق قلته ثابتا بمت الطلاق مقصي لقوله اعتدى فيصير كانه قال طلق  
فاعتدى هذا اذا كانت المراء مدخولة اما اذا كانت غير مدخولة يجعل  
قوله اعتدى مستغارة للطلاق محض من غير ان ينصور حكم العدة لان الطلاق  
على ما عليه الاصل على العدة فيكون العدة معلول الطلاق نظرا الى الاصل  
واستغارة المعلول للعلة او على العكس طريق من طرق المحاز على ما سبق  
ذكره فاحفظ كيلا تضل بشبهة الحانقاص خلا لا بعدا وانما قلنا ان  
الطلاق على ما عليه الاصل على العدة لان النكاح عقد عثم شرع لمصلحة التوالد  
وانتاسل ولا توالد الا بالدخول فيكون الدخول مقصدا اصليا وعرضا  
كليثا والطلاق قبل الدخول يكون من الفوارض فلا مدخل للفوارض  
في قواعد الشرع فان الشارحون انما الاجور استغارة الحكم لسببه  
اذا لم يكن الحكم مخصوصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه يحصر  
بمنزلة العلة مع المعلول فاستغارة النكاح ببيع والطلاق والاعتناق  
لا يجوز عندنا لانه كما ثبت ملك المتعة بالشراء يثبت بالهبة والارث  
والوصية وكذلك زوال ملك المتعة كما ثبت بالعتق يثبت بالوضع  
والمصاهرة فلا يجوز الاستغارة في مثل هذه الصورة تراحم الاسباب  
وانعدام الاختصاص الموجب للاعتقاد المجوز للاستغارة فاما  
اذا وجد الاختصاص لم يكن بد من ذكر السبب فيجوز استغارة  
السبب قال تعالى انى راني اعصر حمرا ذكر لذكر واراد به العنق لانه لا بد



لخذ من العنب عندنا اذ لم يكن في النخيل من ماء العنب اذا غلبت  
فكذلك جعلنا لا يتصور العدة شرها بدون الطلاق على ما عليه للاس  
هذا حاصل ما قالوا ثم اعترض الخائف على هذا وقال هذا جواب  
لا طلاق تحتها فان العدة اذا لم تكن ثابتة في الطلاق قبل الدخول  
ان يكون مختصة به واما قولهم العدة ما يكون مختصا بالطلاق  
قلنا لا نسلم ذلك لان العدة كانت بالطلاق ثبتت بالوفاء فلا  
لاستدلال واما استدلالهم بالاية استدلال لان ذلك من تسمية الشيء باسم  
بما هو اول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون واما قولهم  
لخذ من العنب الا من العنب قلنا لخذ كما يتخذ من العنب لذلك  
يتخذ من التمريض يده قوله عليهم السلام من هاتين الشخوتين فاشار الى  
الكرم والخل ثم قال الاول ان يقال الطلاق ثبت بطريق الاقتضا  
قبل الدخول وبوجه فان قوله اعتدى لا يمكن فتحه الا بسبق الطلاق  
وحي لا يرد الاشكال والحاجة الى ذلك اخر هذا حاصل ما قال الخائف  
فاقول اما الجواب عن قوله العدة اذا لم تكن ثابتة في الطلاق قبل الدخول  
ان يكون مختصة به قلنا نحن لا ندعي اختصاص العدة بالطلاق ان يكون  
العدة موجودة لا محالة بعد الطلاق بل يدعي ان الطلاق علم ما عليه الا  
علة العدة والطلاق قبل الدخول من العواض علم ما سبق ذكره فلا  
يكون قادحا واما الجواب عن النقض الثاني فاقول العدة في حال  
حيوة الزوج لا يمكن ان يكون علة وفاء وكلاهما في حال حيوة  
الزوج لا يمكن فيكون العدة محصورة بالطلاق واما الجواب  
عن النقض الثالث فاقول لا نسلم ان تسمية الشيء باسم ما يعود اليه  
منافيه لاستعانة المسبب للسبب فالاولى ان تقسم الكلام عليه  
وتقول استعان المسبب للسبب ثابتة في هذه الصورة ام لا فان

قلت نعم انما هو قوي من مساعدة الحكم ان قلت فقد كبرت لان  
سبب ما قد يكون منقضا الى الشيء والعنب ايضا قد يفيض الى الخنثيون  
المدعى ثابتا واما الجواب عن النقض الرابع فاقول قال اهل اللغة  
لخذ الشيء من ماء العنب اذا غلب واشتد وحذف غيرهم فيما يتعلق بالوضع  
لا يعتبر واما الحديث فالمواد به بيان الحكم لان عليهم ميعودت لبيان الاحكام  
لا لبيان الاسماء فان قال هذا انسيه مدر وهذا اسمه حجر وهذا اسمه عار  
وهذا اسمه فدرس وهذا اسمه رجل وهذا اسمه انثى الى ما لا حصى لان ذلك يعلم  
كل واحد من الحاكم والرعاه فصلاحي اهل العلم فلا يحتاج الى البيان اما ما قاله  
ان الطلاق ثبت بطريق الاقتضا قبل الدخول وبوجه فذلك ليس بشيء عند  
من فتح البصر وانهم انظروا ان ثبوت المقتضى ضروري ثبت فتح المقتضى  
والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فحنا المقتضى وهذا العدة لا ثبت  
فيما قبل الدخول فكيف ثبت للمقتضى وهو الطلاق والله الذي هذا تأ  
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وجوز ان يقال القياس ان  
الجوز استعانة المسبب للسبب لما قدمنا من الاصل الا انا عرفناه  
ما حدث بخلاف القياس في قوله استبدي في معنى المنصوص من كبرجه  
فالحق في قوله جعل اي قوله اعتدى مستعارا محضا عن الطلاق  
وكانه قال عبارة عن الطلاق لانه كان من جهة التركيب ان يقول مستعارا  
محضا للطلاق لان الطلاق مستعار له لا مستعار عنه لانه سببه الى ان  
الطلاق سبب الاعتداد اي علمه الحكم وهو الاعتداد سببه ان يعلمه  
وهو الطلاق والهاء في سبب رافع الى الحكم ولذلك قوله استبدي وحكمه  
الرحم طلبه براءة الرحم وهو مجمل ان يكون للوطى او للطلاق فاذا زال  
الاحتمال بالنية صريح كقوله اعتدى فيثبت الطلاق بوجوب الدخول اقتضا  
وقبل الدخول استعانة واما اورد حديث ستودة بعد قوله استبدي

38



لان استبرى في معنى اعتزل فله قصير بما هو المقصود من العدة  
وهو تقدير براءة الرحم فصار الوارد في اعتزلي اذا ارادني استبرى لانه  
في معناه وسوده رضي الله عنهما اجدالي اذ وراح النبي علموا ابتها بسورة  
ست رفعه بن قيس بن عبد شمس واسم امها الشمويس بنت قيس  
بن زيد بن عمرو بن ليبيذ الانصاري تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم بعد الوثني فله  
وطلقها ثم راجعها ووهبت يومها لعائشة رضي الله عنها وتوفيت سودة  
في اخر زمان عمر رضي الله عنه قال عبد الله بن محرز عقيب تزوجها النبي علم  
بعد عائشة وخالفه قتادة والنهري واكثر اهل العلم فقالوا  
تزوج بعد موت خديجة سودة ثم عايشته رضي الله عنها وكذا كانت  
واحد قال الصدر الشهيد رحمه الله في الجامع الصغير قال بعض اصحابنا  
اذا اعرب الواحد بالرفع لم يقع شيء وان نوي لانها صفة شخصها  
وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان  
سكن ولم تحرك فيحتاج الى التنية وان نوي كان علم الاختلاف اي عندنا  
يقع واحدة راجعيه وعندنا ان لا يقع شيء وقال قامة شايخنا الامام  
الكلعي الاختلاف لان القامة لا يميزون بين صوة الاعراب فلا  
يصح بنا حكم يرجع الى العام علم هذا تحتل نعتا للطلقة ويحتل صفة للمرأة  
اي سواء كانت بالنصب او بالرفع او بالسكون تحتل هذين الوجهين  
اما اذا كانت واحدة بالنصب بان قال انت واحدة للطلقة بان يقال  
انت طالق طلقة واحدة علم نقلا بر حذف الموصوف واقامة الصفة  
مقامة كقوله تعالى وعندهم قاصرات مخبئ اي نساة قاصرات الطرف  
واما قدرنا قولنا طالق لان المبتدأ لا بد له من خبر ثم حذف الخبر لانه  
جابر كافر فلو كان خرجت فاذا السبع اي السبع حاضر ويحتل  
ايضا صفة للمرأة وتقدير الكلام علم هذا انت كنت واحدة

علم حذف كنت لان حذف العام في خبر كان جابر كقولهم ان خيرا خبير 39  
اي ان كان عملة خيرا فجزاوة خبير فيكون علم هذا معنى قوله انت واحدة  
انت كنت واحدة لسا العالم في فوط الحمال او كثرة المال او في رونق الحال  
او سعة البال او بالعكس واما اذا كانت واحدة بالرفع فتحتل نعتا للمرأة  
بان يقال انت واحدة لسا العالم وفي هذه الاوصاف ويحتل نعتا للطلقة  
ايضا علم حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف مقامه اي انت  
دان طلقة واحدة ثم حذف ذات واقم المضاف اليه مقامه وصار انت  
طلقة واحدة ثم حذف الموصوف وهو طلقة واقم صفة مقامه فصارت انت  
واحد نظيره قول الاسود وقد جعلتني من خديجة اصبع اي ذامسافه  
اصبع فافهم والحزيم بالحا المملة المفتوحة بعدها الزاي المكسوة اسم  
قبيلة من باهلة والضمير في جعلتني الغدس واما اذا كانت واحدة بالسكون  
فتحتل هذين الوجهين ايضا اعني صفة المرأة ونعت الطلقة لان الوقت  
الح اما ان حصل علم واحدة بالرفع او بالنصب وكل واحد منهما تحتل وجهين  
علم ما قلنا فان قلت كيف تحتل واحدة في انت واحدة صفة المرأة والصفة  
من شرطها ان يكون موافقة للموصوف في التعريف وهذا ليس كذلك لان  
الموصوف وهو انت معرفة والصفة وهي واحدة فلهذا الواحد خبر مبتدأ  
قلت قولنا ان الواحدة صفة للمرأة باعتبار الحقيقة لا باعتبار مصلح النحاة  
فان الخبر صفة ايضا في الحقيقة لا ترى الى قولك زيد منطلق فان لفظ منطلق  
في الحقيقة صفة لزيد غير النحاة علم حسب الاصطلاح لا يسمونه صفة بل يسمونه  
خبرا قال ابن العربي رضي الله عنه انما استقصيت في هذا الموضع لان احدا  
قبلي لم يكشف قناع هذه المسئلة مثلي فليس الخبر كالعائنة قوله كان  
دلالة علم الصريح اي كان قول الرجل دلالة على الصريح هذه اشارة الى وقوع  
الطلاق راجعيا وعندنا ان لا يقع شيء وان نوي لانه صفة المرأة لا تحتل



الطلاق قلنا لا سلم انه لا يحتمل الطلاق بل هو ختم الطلاق فيكون ما فيها  
فلما نوى ما يحتمل لفظه مع نية غيوان الواقع يعني لان الوقوع بطريق الاخبار  
فيصير كانه صرح المصنف قوله لا عاملا موجبه لان موجبه هو التوحيد  
اثره في قطع النكاح خلاف الباي والحرام والبتة لانها عوامل نحققها  
وهي البينونة والحرم وقع النكاح هو الصريح لان الغرض من وضع الكلام  
هو الاقادة والبيان فلا يحصل ذلك في الكفاية الا سها فلا تكون املا الا ترك  
انما يتوقف على النية والصريح لا مالم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة  
حتى اذا قال احد اخر نيت صدقه شخص اخر بقوله صدقت لا يجب على المصدق  
حد القذف لان صدقيه يحتمل وجوبها بان قال صدقت من قبل فلم تدل  
الآن وعلى هذا القول ما لا يوافق ولا اى انت لا يجد لانه تعريض وليس يتصرح  
وعلى هذا اذا اقر بلفظ الاخذ في السرقة قوله القسم الرابع في معرفة وجوه  
الدق في اي طرق الوقوف وهي في الوجود وجه الحصر ان ما يستدل به على الحكم  
لا يحل اما ان يكون مذكورا او لا فالاول لا يحل اما ان يكون مقصودا بالذكر  
او لا فالاول العبارة والثاني الاشارة وان لم يكن مذكورا فلا يحل اما ان  
يلل عليه المذكور لغة او شوعا فالاول هو الدلالة والثاني هو التقصص او  
اقول المستدل به مذكورا او لا فالأول اما مقصودا او لا وهما الاولان في  
غير المذكور لغوي اي شرعي وهما الاخويان قوله اما الاول اي العبارة  
وانما قال الاول لم يقل الاولى على ما قبل القسم الاول والضمير البارز في  
جمله والمستدل في اي لا جعان الى ما والضمير البارز في هذا راجع الكلام  
قوله واريد به قصدا اقول ليس فيه زيادة فائدة لان الشئ اذا سبق  
لاجله الكلام يكون ذلك الشئ مرادا قصدا لا محالة لانه اذا لم يكن مرادا  
قصدا مع سوق الكلام لاجله يلزم العبث فقال اشارة عن ذكر علو الكبر  
ثم اقول لو قال المصنف ما سبق الكلام لاجله بنسبة المستدل كان

الي

40 في خبر ان من لا يسمع لا يسمع القوم والذين سبق الكلام لاجله غير  
ان التصرف فيه لا من جملة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا  
التقدير اعتمادا لذكر الاستدلال قبل هذا فان بعض الناس حين يفرق بين  
النص والعبارة ان النص من اقسام النظم والعبارة من اقسام المعنى  
فاقول هذا مجودا دائما لا يبرهان عليه لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك  
في المحدود وهما لا كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما هو المسوق لاجله  
الكلام وجب ان مشترك في المحدود الا ترك ان زيدا لما كان جديانا ناطقا  
كان انسانا فكذا عمرو ولما كان حيوانا ناطقا كان انسانا لا يستلزم  
الاشتراك في الحد الاشتراك في المحدود وهنا فيما نحن فيه لما كان لكل واحد  
منها حد واحد وهو الذي سبق الكلام لاجله كان حقيقة كل واحد منها حقيقة  
الا حرمه ثم لو قلت هذا من قبيل النظم ينبغي ان يكون هناك من  
قبيل النظم ولو قلت ذلك من قبيل المعنى ينبغي ان يكون هذا من قبيل المعنى  
لما قلنا على ان في فتره هذا تناقضا لما قال في شرحه او لا بقول العبارة  
هي النظم المعنوي المسوق له الكلام وجه التناقض انه حدد العبارة  
بالنظم ثم قال هي من اقسام المعنى والصحيح هو ما قلناه او لا بقولي ما سبق  
الكلام لاجله بنسبة المستدل فانهم قوله والاشارة ما ثبت بنظمه  
مثل الاول اي الاشارة ما هو الثابت بنظم الكلام مثل العبارة غير ان  
الاشارة لم يسبق الكلام لاجلها فان قلت ما الفرق بين الظاهر والاشارة  
وكلا واحد منهما لم يسبق الكلام لاجله مع ذلك اورد المصنف الظاهر في القسم  
الثاني والاشارة في الرابع وكنت الفرق بينهما من حيث ان الظاهر  
معرفة السامع العبد في اول ما قرع سمعه من خبر تامل وبخلاف الاشارة  
حيث لا يعرف في اول الفعلة بل ينوع تأمل واستدلال من غير ان يرد  
على تفسير الكلام او ينقص عنه ثم اعلم ان نظير العبارة والاشارة



في المحسوس ما اذا نظرت الى مقادير قرائن ارباب موخرين فيمكن  
يمنة ويمنرة فما قصدت بالنظر اليه فهو بمنزلة العيافة والذان رايتها  
من جانبك لم يخرج عن عينيك من غير ان يكونا مقصودين بالنظر اليك بمنزلة  
لاشارة كما في قوله تعالى هذا نظير للعبارة والاشارة دون الاشارة الى ذوال  
املا لهم بيانه ان الله تعالى ساهم فقرا والعقير على الجملة ليس لا ملكه فيلزم  
من كونهم فقرا ان يذول املا لهم عنهم وهذا لان الفقر ضد الغنى وهو من الاملاك  
فيكون الفقير من الاملاك عتقا للتضاد فيضد عاتبتين الاشياء ومن  
نظائر العبارة والاشارة قوله تعالى اهل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله تعالى وكلوا  
واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود من الخمر سميت الية  
مبيان احلال المفطرات الثلاث جميع الدليل وفيها اشارة الى ان الجنابة  
لا تقسم الصوم لانه لا يشر في الجزء الاخر من الدليل حكم احلال النحر في الصبح  
اصح جنبا ثم الامر بالصوم موجه حال الجنابة فلو كانت منافية للصوم لكان  
تكليف ما ليس في الدرع والازم منتفعا فيبقى الملتزم قوله وما سوا الى  
العبارة والاشارة مساويتان في اثبات الحكم لان كلاهما مفيد للحكم بظاهر  
الا ان الاول احق عند التعارض لانه منظوم مسوق له والثاني منظوم غير  
مسوق لم فيكون الاول ارجح لكونه مقصودا من الكلام نظير التعارض ما قال  
ان فعي ان الشهيد لا يصل عليه بقوله تعالى والنجسين الذين قتلوا في سبيل الله  
امواتا بل احياء عند ربهم سيئاتهم احياء والى اصلوه عليه فنقول سووق الية  
لبيان منزلة الشهيد وانما فهمت ما فهمت بطريق الاشارة الى حاصله من  
لفظ الاحياء وهن الاشارة بمعارض عبارة قوله تعالى وصل على من صلاتك  
سكن لهم اي وجه لهم غصار الترجيع للعبادة لا للاشارة الى حاصله من  
لفظ لا قلنا وما كونهم احياء فتنبون ذلك في حق احكام الاخرة لا في  
احكام الدنيا والدليل على هذا ان اموال الشهيد تقسم بين ورثتهم

للفقر المحسوس ما اذا نظرت الى مقادير قرائن ارباب موخرين فيمكن

واردا جميع حب عليهم من العدد ثم حوز لهم التزويج واذا الارث لهم اذا مات واحد 41  
من اقربايم فعلم انهم اموات في حق احكام الدنيا والصلوة حكم من احكام الدنيا  
فيصلي عليهم وكونهم مغفورا لا ينافي في الصلوة لان النبي صلى الله عليه وآله  
لا ذنب لها قوله فما ثبتت بمعنى النص لجهة اي الدلالة ما هو الثابت المستفاد  
من المعنى اللغوي لا من المعنى اللغوي ببيانه في قوله تعالى ولا تقل لها اف ولا تنهرا  
فان كلمه اف موضوعه لغه المنكرة والتعجب وفيه نوع ايذاء واستحقاق الابوين  
فصار التافيف حراما المعنى لا يذلا لا لعين التافيف ولا يذلا عام يوجد  
في الشتم والضرب والقتل فيثبت حكمه وهو الحد منه فيها لان سموا العلة  
بقتضي شمول الحكم لا محاله وانما لم يسمه منصوفا عليه لانه فيها لا نص عليه  
لان النص في التافيف فسمي بانه دلالة خلاف القياس لا ترى الى حديث  
الاشياء الستة حيث علمنا وقلنا العلة هي القدر والجنس بالراي الذي ظهر  
اعتباره بالتمتع وهذا المعنى اعز العلة ليس بثابت بعين الخطئة مثلا ولا عين  
معناها ولا ما اوجبه النص قال القاضي ابو زيد قدس الله روحه التافيف  
اسم وضع لكلام فيه نوع ايذاء واستحقاق فصار حراما بمعناه لا بصور التافيف  
لا حرم على قوم لا يعقلون معناه او كان عندهم بهذا اسما لضرب كرامه  
ثم اعلم ان في دلالة النظر خلافا بين مشائخنا قال بعضهم ان دلالة النص  
والقياس سوا لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره  
مثل المعنى الذي تعلق به الحكم في النص وهذا الحد موجود فيما يسمى دلالة وقال  
القاضي ابو زيد ومن يابعد ان دلالة النص ما ثبتت بعين النص في غير المنصوص  
عليه معنى طاهر يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل حتى يستوفى فيه الغنبة  
والصدق الذي ليس بيقينه والقياس ما ثبتت بعين النص في غير المنصوص  
عليه لكن بواسطة الاجتهاد حتى يختص به الفقهاء كقائه وبين ما يدرك  
بدون كافي وما لا يدرك الا برأى واجتهاد فرق كثير قوله لا استنباطا



بالرأى احتراز عن القياس انما قال هذا لئلا يقع في ذهن السامع من مذهبهم  
ان الدلالة بهذا القياس الجلي والثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة من  
حيث ان كل واحد وجب الحكم قطعا وبقينا حتى يثبت ان الثابت للحدود والكفارات  
بدلالة النصوم هذا حكم فيحصل وشاهد معدل ودليل صادق علم ان الدلالة  
غير القياس لان القياس لا يثبت به الحدود لما في القياس من الشبهة  
لان الحكم الثابت به لا يثبت قطعا بل يثبت وفيه شبهة والحدود تتركز  
بالشبهات لكونها اذروا الحدود والشبهات مثال الحدود مثل ما روى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عزا حين رضى هو محض فمعلوم ان الحكم في غيره  
لا يعزى النص ولا بالقياس لان فيه شبهة فعلنا انه بدلالة النص ببيان  
ان ما عزا ما رجم كونه ما عزا لانه كان قبل ذلك ولم يكن مرجوما ولو كان  
الرجم لذاته لرجم ما رجم ايضا لكونه محصنا لان الاحصان كان موجودا  
فيه ولا يبرحم لان الاحصان حاله ليس يقتضي للرجم لانه فعه من الله تعالى  
على عباده وذلك لا يقتضي الزاجر وما رجم ايضا لا اعتبار المجموع اعني لكونه  
ما عزا محصنا لان المجموع كان حاصلا فعلم انه انما رجم لوجوه الزنا  
حالة الاحصان وهذا معلوم بديده اعني انه يدركه العقبة وغيره ثم ثبت  
الحكم في غيره من المحصن بطريق الدلالة ولا ما انتفينا ان الحكم اذا كان  
ثابتا بخلاف القياس لا يجوز قياس غيره عليه لا سيما في باب القياس  
ان شاء الله تعالى وهذا الحكم ثابت في غير ما عزا بالاجتماع ثم هو لا حاشا  
ان يكون بالقياس وهو لا يجوز لانه يورى الى اثبات الحكم بالقياس  
علم ما ثبت بخلاف القياس وهو خرق الاجماع ببيان ان الادبي ببيان  
الرب فلا يجوز نقضه لما قال عليه السلام الادبي ببيان الرب ملعون من  
هدم بنيان الرب والرجم يقتضي لا محالة ان الاهلاك فلو كان الحكم  
بالقياس لزم ما قلنا واما ان يكون بعبارة النص وهي مشتبه

واما ان يكون بعبارة النص وهو مشتبه ايضا لا نافع بعبارة النص ما ثبت 42  
بنظم غير سوق به الكلام وهذا النظم مشتق في غير ما عزا واما ان يكون  
باقتضا النص وهو مشتق ايضا لان مقتضا انما يكون لتصحیح المشتق  
والنص الوارد في حق ما عزا صحيح بدون اثبات الحكم في حق غيره فلما انتفى ثبوت  
الحكم بواحد من هذه الوجوه تعينت الدلالة ولا يقال بجور ان يكون ثابتا بطله  
مجم عليها لا نأفقون المراد من الدلالة ما هو الثابت المستفاد من مع النص  
المشهور لغة فلما اجمعت الامم على ان المعنى في حق ما عزا وجود الزنا حار كونه محصنا  
وهذا المعنى اذا وجد في حق غيره يثبت الحكم فيه بطريق الدلالة لا محالة فانهم  
ومثال الكفارات مثل ما قلنا في اثبات الكفارة في الاكل والشرب عامدا  
بطريق الدلالة ببيان ان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الكفارة على الاعراب حين قالوا  
امراني في نهار رمضان متعمدا وقد علم ببيان انه لم يوجب لكونه اعرابيا  
لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لا وجب ايضا على غيره من الاعراب  
لم يوجب لكونه موافقا امراته لان وقاع الرجل امراته امرحلال ومباشرة  
الحلال لا يجب عليه الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لان فخر حرمة رمضان  
بالجنابة على صومه والمعتك كالحصل بالوقوع فاما ما يحصل بالاكل والشرب  
عامدا ايضا فيثبت الحكم فيه بطريق الدلالة بطريق الاولى ببيان الاولوية  
ان الكفارة انما وجبت للزجر والزجر انما يكون فيما عيل اليه الطبايع  
وتدعو اليه النفس الا ترى ان شارب الدم والبول لا يجب عليه  
الحد وان كان حراما لان النفس لا تدعو اليه ولا يميل اليه  
الطبايع بخلاف شارب الخمر لان الطبايع يميل اليه وتدعو اليه النفس  
وميلان الطبع في حال الصوم الى الاكل والشرب اكثر منه الى الجماع فلما  
وجبت الكفارة على المواق مع قلة الداعي لان الرياضة بالصوم قاهرة  
لنفس مضعفة اياها فلا تجب على الاكل والشرب اكثر من الداعي



لان النفس متياله الى ما فيه راضها وقولها ما اورد من الوحي  
المصغره اياها لا يقال الحكم في غير الايراد ثابت بالقياس الى الدلالة  
لان تقوى الكفارة متردده بين العبادات العقوبة لما في اخو القياس  
ان شاء الله تعالى والعقوبات لا يثبت بالقياس لان فيه شبهة قوله  
الا انها عند التعارض دون الاشارة لان الاشارة فيها نظم ومعنى  
دفعوى في الدلالة مع دفعوى فحسب فيكون الثابت في الدلالة ثابتا  
في الاشارة مع شئ اخر فيترجح ضرورة لقوة فيها مثال التعارض بين  
الاشارة والدلالة ما قلنا بعدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولله  
ترجيحا للاشارة على الدلالة ببيان في قوله وعلى المولود له رزقهن وهو  
الولد اضيف الى الاب بلام التعليل والمالك لا يؤخذ بالانوار ملكه  
ثم قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس يقتضي جريان  
القصاص على الاب لان الآية نزلت ردا على اليهود الذين كانوا يرون  
التسوية في القصاص ثم فيه دلالة على وجوب القصاص على الاب لان  
التسوية اذا ثبت بين كافر وكافر حسمها مادة الفساد ودفعها للنظم  
وجيانه للدم فلان ثبت بين مسلم ومسلم اولى فتعارضت الدلالة  
والاشارة فتوجهت الاشارة عليها لقوتها قوله واما المقتضى  
فزيادة على النص اى على المنصوص قوله ثبت انا ذكرنا الفعل لاراده  
المقتضى قوله لم يستغن اى المنصوص عليه وهو المقتضى عنه  
اى عن مقتضاه مبدى مقتضا لتصح المنصوص اى المقتضى ثم اعلم  
ان قوله فزياده على النص جنس يدخل فيه الدلالة فضل يخرج منه  
العبادة والاشارة وقوله مت شرطا لصحة المنصوص عليه وقوله  
للدلالة لان ثبوت الدلالة ليس لصحة المنصوص بل المنصوص  
صحيح بدون الدلالة لا يقتضى الى وجوهها قوله لما لم يستغن

عنه الى اخره ليس من ثمة لحد فانه بيان لشبوت المقتضا شرطا  
قوله فقد اقتضاه وعلم ان هذا للتعليل اعني ان العلة لوجوب تقديم  
المقتضا عند عدم استغناء النصوص اقتضاء النص اياه ويجوز  
ان يكون هذا البيان تسمية المقتضا لهذه الاسم قوله قصار  
المقتضى بحكمه حكم النص نتيجة لما قبله اعني ان النص لما اقتضى المقتضا  
صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضا صار حكما للنص لانه حكمه حكم النص  
وحكم حكم الشئ حكم ذلك الشئ الا انه بواسطة ما قلنا في شوا القريب  
انه اعتاق والعرق حصل بالملك والملك بالشراف فيكون العرق حكم حكم  
الشراف بواسطة وما سمعته في حد المقتضى مرارا بعد غائه وحيار منقول  
عن الاستاذ الكبير مولانا حميد الدين الفريدي رحمه الله انه قال المقتضى  
جعل غير المنطوق منطوقا لتصح المنطوق وهو مفعول فعل الاقتضا  
مثال المقتضا من الشرع قول الرجل لغيره اعترف عبدك هذا عني  
بالف درهم فقال اعترفت يقع العرق عن الامر بالالف لان الامر بالاعتاق  
بالالف يقتضى سابقه فليكن المولى عبدك من الامر بالبيع لانه لا عرق  
فيما لا يملكه ابن آدم فيصح البيع سابقا على الاعتاق اقتضاء تقيحا  
لكلام الامر العاقل كانه قال نعم عبدك منى بالف درهم وكون وكيله في الاعتاق  
فيكون البيع وهو المقتضا حكمه وهو ثبوت الملك للامر حكما  
للمقتضى وهو الامر بالاعتاق اقتضاء شرطا لصحة الامر بالاعتاق  
فاذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء لم يشترط له شرطا لنفسه  
حتى لم يشترط القبول لانه لو اشترط له شرطا بنفسه كان اصلا  
بنفسه والمقتضى ثبت تبعا للمقتضى شرطا لصحته ضرورة تقيحا  
ولهذا قال المأمور بعت منك بالف درهم واعتقه لم يجز لان  
المقتضا بالتصريح والتنصيص عليه يكون اصلا وايضا يكون فيه



باب الثانی فی التعلیم

44

وهذا غير مستقيم ان يكون  
المعارضون من الامم والجنين ولا  
الامر والالان المعنى كلام  
فان يتعارضان لان عدم  
البوارز فيه ذكر من الصور  
ليس له من الصور  
طال به المعنى فانه لا يوصف  
بالسبب في هذه الصور  
لا يوجد ايضا لان  
موجب ذلك النص  
عدم البوارز من غير معارضة  
نظر اخر وايضا فلا يرد  
لعدم معارضة الالان  
بالمعنى حكمهم



لا يطلق اسم المحذوف على الشيء نحن لا نسلم ذلك لا نأقنع قولكم محذوف  
لا يطلق على الشيء اصطلاح من عندكم اذ من عند الجمهور فان قلتم ذاك  
اصطلاحا فاصطلاحكم ليس بحجة علينا وان قلتم اصطلاح الجمهور  
فنحن ننكر ذلك فلا بد ان من صحة النقل وايضا قد قلتم في حد مقتضا  
فزيادته على النص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه والمحذوف ايضا  
يدخل في طرد هذا الحد لان الادل وهو المحذوف في قوله تعالى واسأل  
القرية زيادته على المنصوص ثبت شرعا صحة المنصوص اما كون الادل  
زيادة على المنطوق فظاهر واما ثبوت شرط الصحة المنصوص ان  
السؤال ببيان المسؤل عنه والقرية ليست باهل للبيان بل اهل  
البيان اهلها فزيدوا اهل صوتا لكلام القديم الحكيم عن الاعا  
الدهم الا اذ اردتم في الحد بان قلتم زيادته ثبت شرعا شرط الصحة  
المنصوص عليه مح يخرج المحذوف من البين على اصل احكم هذا  
ما ساعد به خاطري اباريد الدبوسي رحمه الله في المقام قوله  
ان المقتضا لا عموم له لان ثبوته ضروري والضرورة يرتفع بالادنى  
فلا حاجة الى العموم فاذا لم يثبت فيه العموم لم يثبت لخصوص  
لان انتفاء العموم يستلزم انتفاء لخصوص لان الخاص يستلزم  
العام دون العكس وان العموم اوصاف اللفظ والمقتضى ليس  
بلفظ فلا يثبت فيه العموم فلا يصح التخصيص حتى اذا قال  
لامرأته انت طالق ونحو ذلك لان لا يصح نية الثلاث عندنا بالشبهة  
الطلاق اقتضا شرعا خلافا للشافعي فانه عنده يصح نية الثلاث  
لان ذكر الطالق ذكر للطلاق فيكون محذوف فالنقطة والمصدر  
المحذوف والمذكور سوا قلنا لا نسلم انه محذوف لغيره بل هو  
لغة لغوم للكلام كذب محض ليس بصحيح لان قول الرجل لامرأته

45 انت طالق منفاة في اللغة اخبار عن امر او اطلاقا ولم يكن الطلاق فيها  
ناشئا فلا يصح الاخبار لان الاخبار ابد لا يقتضي سابقة وجوه المخبرية وهنا  
ثبتت المخبرية وهو الطلاق بعد الاخبار اذ ايتا هذا قال قط من هو قائم انت  
جالس او من هو جالس انت قائم او من ليس يعلم انت عالم الا بطريق الاستحوا  
والسخرية فليس كلامنا فيه فلفظ لا يصح هذا الكلام لغة وهو صحيح شرعا قدمنا  
الطلاق على قوله انت طالق اقتضا ضرورة صحة كلامه والضرورة التي بها يصح الكلام  
يرتفع بالواحدة فلا يصح نية الثلاث ببيان ان قول الرجل انت جالس وانت  
ضارب وغير ذلك لا يثبت هنا صحة في مخاطب صفة الجالس والضرب لغة  
اذا لم تكن تلك الصفة فيه موجوده فلما ثبت هنا صفة الطلاق في اللزاة  
بقوله انت طالق مع انه في الاخبار مثل ضارب وجالس وغيرهما علم ان ثبوت  
الطلاق شرعا على مقتضا لا لغة فلم يصح نية العدد لثبوت  
ضرورة وكذا لا يصح نية العدد في قوله طلقنا ما قلنا لا يقال يلزم عليكم  
صحة نية الثلاث في قوله طلق نفسك لا نقول لا نسلم انه نظير ما قلنا لان  
قوله طلق معنى افعل فعل التطبيق كما ان معنى قوله اضرب افعل فعل الضرب  
والمختص من الكلام والمطول سوا في اثبات الحكم كما ترى في اضرب وما  
بصاحبه فيكون المصدر في قوله طلق ثابتا لغة لا شرعا ضرورة و  
المصدر جنس يتبع على الاذى مع احتمال الكفر في نية الثلاث لانها محتملة  
خلاف قوله انت طالق او طلقك لان الطلاق ثمة يثبت ضرورة ان لا يقع  
الكذب في كلام المسلم ولا يلغو كلامه اصلا ولا غرو بين ان يكون بين  
طلق وبين طالق طلقك فرق بان يكون دال لغويا وهذا شرعا  
لان العقل اجتمعوا على ان احدها طلب والآخر حيدري والخبر عتله  
الكذب والاملا فلا يقال يرد عليكم نية الثلاث في انت باين لا نسلم  
صح لا نقول اما صح نية الثلاث لان البينونة علم نوع غير خفية



وعليلة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمل لفظه فسميت قوله  
ونوى شربا بادون شرب لا تجعل نيته في الشرب اسم لما يشرب وهو  
ثابت اقتضا، بخلاف الشرب فانه ثابت لفظه لانه مصدر لا يقال لا نعلم  
ان مقتضا العموم له الا ترى ان من حلف علم ان لا يشرب ولا يلبس تحت  
يشرب كل واحد من الاشربة ويلبس كل واحد من الثياب وهذا مما لا  
ينكر فيه العموم لانا نقول اي شئ تعني بالعموم اتعني عموما ضروريا  
ام عموما لغويا ثابتا بدلالة اللفظ فان عنيث الاول فلانواع لنا فيه  
لانا نقول به ضرورة وقوع النكر في موضع النفي وان عنيث الثاني فلان لم  
ذكر كلامنا في نفي العموم عنه لفظه فلما لم يثبت العموم لفظه بان يدل اللفظ  
عليه لم يثبت التخصيص فلم يصح نيته ولا يقال يلزم علم هذا فيه السفر  
اذا حلف ان لا يخرج لانا نقول لا يخرج لانا نقول الخروج هناك ثابت  
لفظ وهو علم نوعين قصير ومد يد قلنا نوى السفر هو المد يد من الخروج  
صح لانه نوى ما يحتمل لفظه لفظه خلافا لما اذا نوى مكانا بعينه حيث لا يصح ان  
المكان ثابت اقتضا ولا يلزم علم هذا اذا حلف ان لا يسكن فلانا نوى  
المساكنة في بيت واحد لا نزلما كانت المساكنة علم نوعين كاملة وهي ان يكون  
بيت واحد وقاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة تحت نيته الكاملة لاحتمال  
لفظه اماها لفظه بخلاف ما اذا نوى بيتا بعينه فان ذلك لا يصح لانه لا يدل  
عليه لفظ لفظه وان لم يثبت مقتضا وهو لا يحتمل الخصوص قوله  
وكذلك الثابت بدلالة النص الي كما لا يحتمل مقتضا التخصيص لا يحتمل الثابت  
بدلالة النص التخصيص **قوله** لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل  
ان يكون غير علة الي يثبت ان الشرع جعل هذا المعنى لهذا الحكم علة لا يحتمل  
ان لا يكون علة لهذا الحكم لئلا يلزم التناقض حتى لو تجزى تخصيص **الشم**  
والضرب والقتل لان التافيف لما كان حراما لمعنى لا يذاه صار الثلاثة

46  
بما هو خارج وجود ايها ان مخصوص العموم من اوصاف اللفظ  
المعنى والدلالة من قبيل المعنى فلا يجوز تخصيصها قال القاضى ابو زيد رحمه الله  
والعلة بعد ما ثبتت علة لا يحتمل الخصوص لان الخصوص لبيان ان قدر  
المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل يكون  
تركيا اعلم ان الحائضا في غير هذا المقام علم المصنف في قوله في هذا  
الكلام نظره هو انه اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة يفهم منه  
ان معنى النص اذا كان علة يكون علة في جميع صور وجوده ثم قال في باب  
تخصيص العلة بعدم الحكم لانعدام العلة وهو ساقص من قابله ببيانته  
ان الله تعالى قال ثم اتوا الصيام الى الليل والصوم هو الكف عن المفطرات  
الثلاث يفهم من هذا النص ان ترك الكف علة لبطلان الصوم ثم قالوا في فصل  
النسيان انما يبطل الصوم منه لان ترك الكف ليس بعلة لنسيان  
الصوم وهذا تناقض ظاهر فاقول لاسلم انه يلزم التناقض وانما يلزم  
ذكر اذا كان تخصيص العلة في فصل النسيان ثابتا ونحن لاسلم التخصيص  
لان تخصيص العلة ان يوجد العلة ولا حكم معها ولا سلم ان العلة  
موجودة هناك لان ترك الكف علة شرعية والشرع لم يجعله علة حالة  
النسيان الا ترى الى قوله عليه ثم علم صومك من غير نظري المعنى فان  
قلت كيف يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص  
منها قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة ببيان ان الله تبارك وتعالى قال وثيابك  
فطهر والنهوض في الثوب في المكان اما تطهير المكان ثبت بالدلالة  
لان المصلي فلا يلبس بالمكان كسلا بسنته بالثوب بل اول لانه يتصور  
بلا ثوب ولا يتصور بلا مكان قلت لاسلم انه محصور بل الحكم في المكان  
بقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان ومثل هذا لا يرد  
علم ما قلنا **قوله** وتحتمل ان يكون عما يخص لان الثابت



بالإشارة كالثابت بالعبارة أو جمل ما هو خارج من خصوصية اعتبار  
والعموم باعتبار اللفظ فيصير هذا اللفظ المانع عن اختصاصه بمسألة معينة  
البرخي وفخر الإسلام وهو المختار ما عند القاضي بوزيد فلا يجتمل  
لخصوص لان الإشارة زيادة علم المعنى المطلوب بالنص في مثل هذا  
لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص **فصل**  
ومن الناس من حمل في النصوص الى اخره اعلم المصنف لما فرغ من الاستدلال  
الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربع المذكورة بشرح في بيان الاستدلال  
الفاصل لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لرفع شبهة الخصوم وقدم  
الاستدلال الصحيح لكونه مطلوباً واراد بالعلم في النصوص الاستدلال  
تله منها الى من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل اراد به اصحاب  
الحديث وقال في الميزان انه قول الشافعي باسمه العلم الضمير في باسمه  
رجع الى الشيء واراد بالاسم العلم اسم الذات سواء كان علماً او جنساً  
بعد ان يكون صفة وانما سمي اسم الذات علماً لكونه علماً معناه الموضوع  
له بحيث لا يفهم من اطلاقه غيره الا بطريق المجاز كالماء فانه علم  
للمجر هو المايح المسكن للعطش ويقال هو علم للمجر هو المايح الحار عن  
الكيفية ويقال هو علم لجسم رقيق لطيف مستيال مستف متصل اجزاء  
كانه شيء واحد والكل يرجع الى معنى واحد اعلم ان ههنا خصوصاً خمسة  
مقتاربة الاول ان النص اذا اوجب الحكم في المسمى باسم الذات هل  
ينفي الحكم في الابل دليل على نفي الحكم فيها عداة كالبقر والغنم وخوم ام لا والثاني  
ان النص اذا ثبت حكماً في موصوف بصفة هل يكون نفياً للحكم في غير  
الموصوف بتلك لقوله عليه في خمس من الابل السائمة شاه وفيه احتجاب  
الزكوة في ابل موصوف بصفة السائمة هل يكون نفياً للحكم بدون ذلك  
الشرط لقوله تعالى فمن لم يستطع منكم بطولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات

تمت املت ايمانهم من فتيانكم لوفيات عطف هذا الكلام الامد بشروط عدم  
 طول الحرة فهل يكون فتيانكم لا يصلح الامه بدون هذا الشرط ام لا وهذه الثلاثة  
 مذكورة في المتن الرابع ان للنص اذا ثبت حكما مقدرا بمقدار معلوم هل يكون  
 نفيا للزيادة او الانتقصان عن ذلك المقدار ام لا لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا  
 كل واحد منهما مائة جلدة هل يكون نفيا لاجاب الزيادة على المائة او الانتقصان  
 عنها والخامس النص اذا ثبت حكما موقتا الزمان معلوم هل يكون نفيا  
 لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعد ام لا لقوله تعالى ثم اتوا الصيام  
 الى الليل فهذا النص هل ينفي ايجاب الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة المحايين  
 في الفصول كلها لا يوجب النفي لا يوجب النفي في ايا حكم الاثبات فيما نص عليه  
 لا غير حكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غير وعندان في وجهه بوجوب  
 كذا في الميزان قولهم عليه السلام ان الاقتصار في النفي لهم فهو انهم  
 وجوب الفصل في الاكسار وهو لا يلزم بلا انزال لعدم الماء فلو لم يكن التخصيص  
 مفيدا للتخصيص ينفي الحكم عن غير المنصوص لما استدلووا هكذا وهم اهل اللسان  
 ولا يلزم ان التخصيص على الشيء بالحكم نافيا للحكم عن غيره لم يكن للتخصيص  
 فايده قلنا هذا ضعيف بدليل النقل والعقل اما الاول فقوله تعالى منها اربعة  
 حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا منهن انفسكم حرم الله الظلم في هذه الاشارة  
 موجب كلام لظلم يلزم ان لا يكون الظلم حراما في غير هذه الاشارة بل يكون مباحا  
 وهو خلاف الاجماع وقوله تعالى ولا يكرهه فتيانكم علم البغاة ان اردوا محصنا  
 وهذا يقتضي ايجاب الماء على الزنا مباحا على موجب كلامه اذا انتفى الشرط  
 وهذا ارادة المحصر ليس هذا المذهب له ايضا وقال علموا لا ينزل احدكم  
 في الماء الا اياه ولا يغتسلن فيه من الجنابة فعلى موجب كلامه ينبغي ان يكون  
 الاعتسان من المبيضة والنفس مباحا جازا والثاني وهو الدليل العقل فاقول  
 انتفى الحكم في الغير لو ثبت لا يخفى اما ان ثبت بالنص او لغيره من التخصيص

من الاكل  
او جاع الرجل  
او لا يلا ولا ينزل  
او قال انما انما  
او صاوا كسر  
او انما ينزل



وكلاهما ضعيفان **اما** في النفي **فان** مقتضى ما في المتن من ان  
النفي لا يرد تناول الاحكام **فان** مقتضى ما في المتن من ان  
في الاثبات لا النفي ولا الجوز الثاني لعدم الجوز لوجود المناقاة بين النفي والاثبات  
يؤيد ان السواد علة كون المذلل اسود فلا يقول احد من المعتزلة انه علة لعدم  
كون المذلات اصفر او احمر بل عدم الصفر والحضر مبق على عدم الاصل فكذلك فيما  
غنى فيه انتفاء الحكم في الغير مبق على عدم الاصل ولا نأخذ بقوله لو كان انتفاء  
الحكم في الغير بالنص يلزم الحال والازم منتفص صنف الملزوم بيان الحال  
ان الانتفاء لو كان بالنص لاجل ان الحكم بالنسبة الى الغير او لا فلا جاز  
ان يجوز ان لا يجوز للدوم خرق الاجماع ولا يجوز ايضا ان يجوز له ان لا يجوز فكان  
الحكم بابتنا في الغير بالنظر الى القياس منتفيا بالنظر الى النص وفيه جمع بين  
التنقيص وهو محال **واما** الثاني فاقول هو انما يلزم اذا كانت افتراض  
محصوله على انتفاء الحكم في الغير فلا يتم الحكم على الجوز ان يكون نكاحا ابتداء  
فيعظم المذلل او ظهوره كالحال المجتهد باستنباط العلة المودعة  
في النص لثبوت الحكم في غير المنصوص به شكل العلة لانه لو كان النص متناولا  
بجميع الافراد لم يبق الاجتهاد المجتهد من مساع في اثبات الحكم فلم  
يحصل له ثواب الاجتهاد ولا استنباط ولم يعلم للعالم الطيب من الجاهل  
لحيث فاذا عرفنا ان الغايتين فعاقلنا من الدلائل القاهرة القاطعة  
علمت ان القول السقيم لا يستقيم حتى يبلغ الجاهل في ستم الحيا **واما** الثالث  
الا نصار فلما كان بلام الجسوم ولا مستغراق وعندنا هو كذلك في جميع  
الفصل الذي يتعلق بغير الماء في غيره لا جاءهم على وجوب الغسل على  
الحارين والنساء الا ان الشيء اذا تغير عليه الوقوف بتمام سببه  
الظاهر مقام كالسقم المشقة والنوم مع الطهارة وهذا ايضا  
اقيم التناقض الثاني مقام الانزال لانه سببه الظاهر فوجب

48 **ان** في المثال **فان** مقتضى ما في المتن من ان  
ما عدا ذلك الشيء المنصوص عليه بالحسين المعنى ان النص للمتناول ما عدا  
المنصوص عليه فحق الحال ان يثبت في غير المنصوص عليه الحكم فثبتا او اثباتا  
وهذا ظاهره اعتراض لما تناوله في هذا المقام وقال ولنا بل ان يقول نحن لا نثبت  
الحكم في الغير قط بل نثبتة ضمنا فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قطضا  
فاقول لا نسلم انه يثبت ضمنا او انما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا  
لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات ومنها ما قاله لكان في ان  
الحكم متى خلق شرطه الى اخره من الوجوه الفاسدة من الاستدلال ما قاله هو  
اعلم ان ههنا مقدمات اربع فيها خلا في بيننا وبينه لا يدرك من حفظها  
الاول ان الوصف عند كاشط وعندنا لا بل هو مشير للحكم كقول الرجل طلق  
امرأتى السليطة او اعق عبدك الصاع والثانية ان عمل الشرط عندنا في منع السبب  
اي العلة وعن في منع الحكم والثالثة ان الشرط عندنا بوجوب وجود الحكم عند  
وجوده اما عدم الحكم مبق على عدم الاصل لا اثر للشرط فيه وعنده يوجب عدمه  
عدم الحكم ايضا والرابعة ان المحل شرط حال وجوه السبب لكن السبب متى  
ينفقد سببا عندنا عند الشرط بالاقلاب وعنده في الحال اما المقدمة الاولى  
فله فيها ان الحكم تعلقا بالوصف كاشط بيانه ان قول الرجل لامرأة انت  
طالق علة لوقوع الطلاق عليها في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق  
الحكم بالدخول كان الدخول شرط فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار فثبت  
الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فلما تعلق الحكم بالركوب صار الركوب شرط  
بوجود قوله عليهم خمسون لا بل الثانية شاة فلا يجب الركوب فيها اذ لم يكن  
سائمة فعلم ان الحكم تعلق بوصف السوم فصار السوم شرط فثبت  
ان الوصف عند كاشط لم يجز لنكاح الامه الكتابية لقوله تعالى من فتيانكم  
المومنات لان صفة الايمان في الكتابية منعدمة ولنا ان غاية ما في الباب



ان يكون الوصف علمه في قوله في الشرط والاشارة في قوله  
الحكم بالاجماع ان الحكم عند عدم العلة يبقى عاماً وان لم يبق يكون لعدم الوصف  
اشارة لعدم الحكم والوصف عنده كالشرط والشرط اذن من العلة لان العلة تتعلق  
بها الوجوب والوجود الشرط تتعلق به الوجود لا الوجوب سلمنا  
ان الحكم تعلقت بالوصف لكن لا نسلم ان تعلقه به باعتبار ان الوصف كالشرط  
فلم لا يجوز ان يكون هذا التعلق باعتبار كونه متبداً للحكم والذي تحقق ما قلنا  
ان الوصف لا اثر لعدمه في عدم الحكم قوله الله عز وجل بنات خالكم بنات  
خالكم الا في ما جرت معكم بينا انه ان التقييد بوصف الحجارة لم يوجب  
نفى الحكم الا في ما جرت معه بالاتفاق ولا نسلم ان عدم وجوب الزكوة  
في غير السابحة بقوله عليه في حسن من ابل السابحة بل بقوله عليه ليس في  
العوامل والحوامل وانما يتقرر المثيرة صدقة واما المقدمة الثانية فله  
فيها ان تعليق الحكم بالشرط يمنع الحكم دون السببان السبب هو قوله انت  
حقاً من لا يوجب لك وهو الحرية لولا وجود الشرط وهو الدخول فلا فائدة  
علته به كان التعليق معدوماً للحكم دون السبب كما في التعليق الحسي فان  
سبب السقوط موجد في الحال وهو نقل القنديل لكن الحكم وهو السقوط  
والوصول معدوم للتعلق فيكون التعليق مانعاً للحكم دون السبب لهذا  
جمعنا ان خيار الشرط دخل على الحكم لا السبب **سبب المقدمة الثالثة** علم هذا المقدمة  
فان الشرط لما كان مانعاً للحكم عند لا السبب يكون عدم الحكم بمانع عدم  
الشرط فيكون عدم الشرط موجباً لعدم الحكم ولنا ان الاسباب الموجبة لاحكام  
اذا تعلقت بالشرط كان التعليق تصرفاً في اعدام العمل لا الاحكام لان  
احكام السبب انما يكون سبباً اذا صلح للركن من الاهداء مضافاً الى المحل  
وهذا لان ركن التصرف للفظ الصالح للحكم فاذا اخذ لا يكون الركن  
موجوداً فيلغو كلامه كشرط البيع لا يعتبر فضلاً اذا لم يوجد الشرط الآخر

سبب المقدمة الثانية

في الاجاب والقبول فنرا قوله انت باعتبار اصلاً ما لم ينظم اليه قوله 49  
خبر وكذا اذا وجد الركن لا يعتبر سبباً ايضاً لم يصدر من الاهداء حتى  
لو قال العبي او المحبون لعبدك انت حر او لامرأة انت طالق لا يعتبر سبباً  
اصلاً لعدم الاهلية وهي العقل والبلوغ وكذا اذا وجد الركن من الاهداء  
لا يعتبر سبباً ايضاً اذا لم يتصل بالمحل حتى لو قال اعاقل البائع لاجنيبة  
او لبهيمة او لميثة انت طالق يعتبر اصلاً وكذا اذا قال لعبدك الميت  
او لعبد غيره او لبهيمة انت حر فلما ثبت ان انقضاء السبب يصدر  
الركن من الاهداء مضافاً الى المحل قلنا في صورة تعليق الطلاق في العتاق  
ان التعليق منع اللفظ من ان يتصل بالمحل فلم يكن سبباً الى زمان وجود  
الشرط وهو زمان اتصال الركن بالمحل فبقى معلقاً كما ان ركن البيع وهو  
الاجاب والقبول اذا صدر من الاهداء لا يعتبر سبباً اذا لم يتصل بالمحل  
كما اذا كان المبيع حراً علم اننا نقول التعليق تصرف من المتكلم كالتمجيز  
وتصرف الانسان انما يكون له اثر فيما لا انسان فيه اختيار لا فيما ليس  
فيه اختيار واختياره في السبب لان الحكم ان موجبات الاشياء اثبت  
عقوباً بلا اختيار كما للملك اذا وجد البيع او الارث او غيرها وكالتطبيق  
المعتبر ثبت الوقوع عقوباً بلا اختيار وكذا الحكم في سائر الاسباب  
فلما كان لذلك كان اثر التعليق في السبب لا في الحكم فيكون مانعاً للسبب  
لا الحكم اما انعدام الحكم فهو مبني على العدم الاصل فافهم **الجواب عن قوله**  
**اما تعليق القنديل** فاقول لا نسلم انه نظير التعليق الشرعي فعلى  
لم يثبت المماثلة بين تعليق الحسي والشرعي لا يصح المقابلة  
لان الشئ لا يقاس الا بال نظيره وبتينهما فرق لان التعليق الشرعي  
يكون لا يتلا وجود ذلك الشئ عند وجود الشرط الاحالة كما في قوله انت  
طالق ان دخلت الدار وهذا القنديل موجود فلا يكون التعليق



لا ينفذ، وجوده بل يكون مفلا من ان مكانا شرطه بعد مقيور  
وجوده لان تعليق الشيء بالشيء الدائم حقيق لا تعليق كقول  
لعبد انت حر ان كانت السماء فوقنا وان كانت الارض تحتنا وتعلق  
الشيء بالحال عادة يكون اعلما كقول لعبد انت حر ان صور السماء  
والتعليق انما يقع تعليقا اذا كان المعلق به على خطر الوجود اعني  
كونه محتملا للوجود والعدم واما مسألة خيار الشرط فان الشرط هناك  
انما يدخل على السبب لان التعليق بالشروط في الاشياء يكون  
في معنى القمار لان الشئ على خطر لا يعلم ان يكون ام لا يكون فيكون  
حراما كالقمار لان الشرع جود خيار الشروط بخلاف القياس فيكون  
من لا اعتداله في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب  
تقليلا للخطر تدرجا لا مكان لانه لو دخل على السبب كتعلق السبب  
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانها من قبيل الاسقاطا فاعتدنا  
التعليق وليست في معنى القمار لان القمار من قبيل الاثباتات فلما  
اختلفا التعليق جعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كايلا  
ان الاصل في كل ثابت كاله وقامه ونقصانه بعرض والتعليق بالشرط  
عندنا لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط كقول تعالى فكا تبوه ان علمتم  
فيهم خيرا او ثمة ما قلنا من الطرفين تظهر في قوله عز وجل ومن لم يستطع  
منكم طولا الى اخره بيانه ان الله تعالى علق جواز نكاح الامة بشرط  
عدم طول الحرة فيجوز نكاح الامة عند وجود طول الحرة عندنا بناء على وجود  
وجوه النصوص المجوزة العام وعندنا الجواز نكاح الامة عند طول الحرة  
لان العدم يوجب العدم عند علم ما بينا واما المقدمة الرابعة  
فقد ادرج بيانه فيما قلنا لاننا اجمعنا على ان المحل بشرط عند  
وجود السبب ثم اثبتنا ان السبب انما ينفذ سببا عند وجود

50  
شرط يكون المحل في الحالة شرطه وجوده الشرط فافهم فان قلت  
يرد على هذا اشتراط الاهلية والمحلية عند التعليق ولو لم يكن التعليق  
سببا في الحال لم يشترط عند التعليق وهذا لو علق العاقل البالغ فحين  
فوجد الشرط حال جنونه يقع الجزاء وهو الطلاق او العتاق ولو علق  
طلاق اجنبية بالدخول فتزوجها فوجد الشرط لا تطلق قلت لانهم  
ان اشتراط الاهلية والمحلية عند التعليق دليل على ان التعليق  
سبب في الحال وانما اشترطنا لما ان التعليق تصرف يمين من  
المعلق واليمين في الحال موجودة فاعتدنا الاهلية باعتبار كونه ميمنا  
لا باعتبار كونه طلاقا ونزل الجزاء زمان الجنون وكما ككلام صدر  
عن عقله ولو لم يشرط اما اشتراط المحلية في الحال فلم يقع وقت وهو ان  
اليمين للمنع او الحلل والمراة حال وجوه الشرط متروكة بين ان  
يكون محلا للطلاق وبين ان لا يكون فاشترطنا المحلية ليحصل  
الاخافه الداعية الى الحلل او المنع لان الاصل في كل ثابت بقاؤه لا يكون التعليق  
سببا في الحال ولهذا بشرط المحلية عند نزول الجزاء حتى لو كانت مبانة  
منقضته العدة ثم وجدا الشرط لا يقع الطلاق بهذا القول السكية و  
الطباع المستفهمة لا للافتقان للكلمة السكية فان الامر لا يمنع بطق  
عيسى وان قرئت عليه بحف ابوه وموسى وقوله ولهذا لم يجوز نكاح  
الامة عند عدم الشرط وهو وجوه الاستطاعة على الحرة وكذا عند  
فوات الوصف وهو الامان حتى لم يجوز نكاح الكتابية لان الوصف عند  
كالشرط والشرط وهو عدم الاستطاعة يوجب وجوه حل نكاح الامة عند وجوه  
وعدم حل نكاح الامة عند عدم الشرط عدم الحكم فيجوز نكاح الامة وان قدر  
على الحرة والدليل على ان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم قوله تعالى  
فكا تبوه ان علمتم فيهم خيرا لانه يجوز انما كتابة اذ لم يعلم فيهم خير



وتلخيص البيان ان نقول ان الله تعالى حوز نكاح الاما بهذه الابد  
 معلقا بشرط عدم طول الحرة لم جرمه عند عدم الشرط وهو عدم علم  
 طول الحرة وهو وجود طول الحرة وجوز نكاحها موصلا بالايات المطلقة  
 كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم  
 وقوله تعالى وانكحوا الايامي منكم فصاح حزنكاح الاما ثابتا بطريقتين اعني  
 التعليق والارسال وتعدد وجود الشرط اعني عدم طول الحرة علمنا هذه  
 الاية المفيدة بشروط وسائر الايات المطلقة عن الشرط وعند علم الشرط  
 وهو طول الحرة علمنا بالايات المطلقة لان الاما داخله تحت اطلاقها  
 ولا تنافي بين التعليق والارسال لجواز ان يعمل الحكم باسباب مشتتة  
 فانهم والمحقق في الوصف كالتحقق في الشوط لان الوصف عنده كالشرط قال  
 الحاكم الشهيد رحمه الله في الكافي بلغنا عن حذيفة ابن اليمان رضي الله عنه انه  
 تزوج يهودية كذا في المبسوط وقال ايضا في المبسوط وكذلك كعب بن مالك رضي الله  
 عنه في الوصف بالشرط اي من حيث منع الحكم فانه لا فرق بين قوله اعترف  
 امتي البيضا وبين قوله اعترف امتي ان كانت بيضاء والجواب ما حققناه من  
 قبل ولذلك ابطال تعليق الطلاق والعقار بالملك هذا ايضا لكون  
 الشرط كاملا في منع الحكم دون السبب ببيانه انه لا كان التعليق سببا عنده  
 في الحال اشترط وجود الحليقة في الحال لان السبب كما لا يخفى باحد شرطيه  
 اي المجرد قوله انت بدون قوله طالق فكذا لا يخفى بدون الاتصال بالخطر  
 فلهذا لم يصح غير المنكحة بحال التعليق الطلاق لان التعليق عنده حكمة  
 حقيقة الا ان حكمة متأخر كافي البيع بشرط الحيا وصورة ان نكحتك فانت  
 طالق وكذا الحكم في تعليق العقار اعني اذا قال ان ملكتك فانت حرة  
 لا يبرح التعليق قوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا ايضا  
 ايضا لكون الشرط مانعا للحكم عنده بالعطف على قوله ابطال بيانه

51 ان التعليقات لم كانت سببا عنده في المالم جود تعليق الطلاق والعقار  
 في غير الملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث فان اليمين عند سببه وجوب  
 الكفارة بدليل لا ضالة اليقين كفاية اليمين والحنث شرط وجوب الاداء  
 وانما الشرط في تأخير وجوب الاداء كالحول في باب الزكوة فيصح اداء السبب  
 بعد وجود السبب كالتكفير بعد الجرح وجواب هذا ياتي عند قوله وبطل  
 التكفير بالمال قوله والمالي يحتمل الفصل الماض وهذا جواب سؤال مقدم  
 وتقدير السؤال ان يقال لما جوزت التكفير بالمال قبل الحنث نظرا الى وجود  
 السبب وهو اليمين ولما جوز التكفير بالصوم قبل الحنث وجوب السبب  
 على اصله في الصورتين كان هذا منكم تناقضا فتعال في الفرق بينهما ان المال  
 يحتمل الفصل بين وجوبه وجوب ادائه فيمكن اثبات الوجوب سابقا  
 على وجوب الاداء فيصح التكفير بالمال نظرا الى الوجوب بخلاف البدن حيث  
 لا ينفك الوجوب عن وجوب الاداء فمن ضرورة تأخر وجوب الاداء تأخر  
 الوجوب فلا يصح التكفير بالصوم لهذا وذلك لان الواجب في المال عين المال  
 وهو منفصل عن الاداء وفي البدن هو الفعل فلما تأخر الاداء تأخر  
 الفعل لان الصوم عبارة عن هذا الفعل المعلوم توقيفا بالعقد الوارد  
 على العين وعلى المنفعة فان الملك الاول ثابت قبل التسليم وجواب  
 هذا ياتي عند قوله وموله ساقط قوله اقصى درجات الوصف الى اعلى  
 درجاتها يعني غاية ما ان الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون  
 علته الحكم كما ان الزنا والسرقعة في قوله تعالى الزاني والسارق علة لوجوب  
 الحد والفعل ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم بلا خلاف لان الحكم جاز ان  
 يكون مطلقا بغير شرط كالمملك يثبت بالادب والهمة والصدقة  
 كما يثبت بالشرع فلما صار كذلك لا يكون معنى الوصف التام في قوله وموله  
 من فتيا تكر المؤمنين اثري في الحكم فيبطل ما قال واما قلت ان

في بيان وجوب التكفير



غاية ما في الباب هذا لا بد من وقوع الحجة في لا مشقة التي تعرف بها  
 المشروعات فقول ولو كان شرطاً أي لو كان الوصف شرطاً يقع وليس يلزم  
 ان الوصف شرطاً فالشرط مانع للسبب لدخوله عليه وكون الحكم فلما كان ذلك  
 لا يصير التعليق سبباً في الحال بل في الشرط اياه من ان يتصل بالحمل  
 لما انكر قد عرفت من قبل ان اللفظ لا ينفك سبباً ما لم يتصل بالحمل حتى  
 نقول لاجنبية انت طالق او لمصلحة او لمصلحة يكون كلامه لغو لعدم  
 الاتصال بالحمل فلا يصح قوله ان التعليقاتا سبباً في الحال فقول  
 فمنعه اي منع الشرط السبب ولهذا لم يعلق لا بطلن ايضا في الشرط  
 السبب ببيان انه لو كان السبب وهذا التطبيق موجود في الحال كحنت  
 الرجل اذا حلف ان لا يطلق فعلى لوجوه التطبيق في هو قوله انت  
 طالق فلما لم تحنت قبل وجود الشرط وهو دخول الدار مثلاً علم ان  
 الشرط مانع للسبب باعدامه قصداً وللحكم ضمناً لان الخيار  
 داخل على الحكم دون السبب قليلاً للخطر فيما لا يحتمل الخطر اعني الاثباتات  
 وبياناً من مزمع في بيان المقدمة الثانية قوله باعدامه اي باعدام السبب  
 ويرتبط الباقى باعدامه بقوله تصرف في التعليق تصرف في السبب باعدام  
 السبب قصداً لكن هذا الاعدام ليس مطلق بل الى زمان وجود  
 الشرط لان احكامه اي التعليق ليس يتصرف في احكام السبب قصداً  
 بل ضمناً فاذا ثبت هذا صح تعليق الطلاق والعتا والمالك ان السبب  
 يوجد عند وجود المالك وهو الشرط قوله وبطلان التكفير بالمال لان  
 السبب غير موجود في الحال قبل الحنت لان اليمين ليست بسبب الكفارة  
 لان انعقادها لا يورث الحنت الذي هو نقص البور فعلم بهذا ان اليمين  
 لم يشرع سبباً للكفارة لان ادنى درجات السبب ان يكون  
 موصلاً الى الشيء واليمين في اضافة الكفارة الى اليمين مجاز لا على غير

استدلوا بان اليمين  
 ليست بسبباً للكفارة  
 لان انعقادها لا يورث  
 الحنت الذي هو نقص  
 البور فعلم بهذا ان  
 اليمين لم يشرع  
 سبباً للكفارة

52 ان حنت سبباً في الكفارة لان اليمين سبباً للكفارة  
 حقيقة لكن انما تنعقد سبباً قبل الحنت لان الحنت تكونه شرطاً  
 بعدم اعتقاد السبب قبل وجوده علم ما قدرنا فيكون التكفير بالمال قبل  
 الحنت واقفاً قبل وجود السبب ولا صحة للسبب قبل سببه فيكون التكفير  
 المالى قبل الحنت باطلاً كالبدق وانما قلنا ان اليمين لاجل البور لقوله  
 تعالى ولا تنقصوا الايمان بعد توكيدها فافهم قوله وفروقه بين  
 المالى والبدق ساقط اي فرق الشائى بين التكفير للمالى والبدق ساقط  
 الاعتبار بغيره لا يعتبر لان الواجب للزوجه حنت قدرته على عباده هو العبادة  
 وهو فعل ياتى به العاقل تعظيماً لله تعالى مختاراً الا ان الله ذاك الفعل الجوارح  
 في بعض الصدور وفي بعضها المالى وذلك لان الامر لا يبتلى بالايثار والايثار  
 يكون بالفعل قال الله تعالى ليلوكم انكم احسن عملاً الا ان المال يمينه غير مقصود  
 في حقوق الله تعالى لا يستغفنه عن المالى بل المقصود هو الاداء وهو فعل  
 فظهر بهذا ان الفرق غير صحيح بخلاف حقوق العباد فان الله يكون المقصود  
 نفس المال لا ادائه لا احتياجه الى المال الا ترى الى من له الحق اذا ظفر  
 بخمس حقه فاحذ يمينه لا يستغفاره وان لم يوجد الاداء اعلم اننا نقول  
 الوجوب منفرد عن وجوب الاداء الى البدن ايضا كالمسافر يجب عليه صوم  
 رمضان ولا يجب عليه ادائه لقوله تعالى فعدة من ايام اخر فلو ضام  
 رمضان به صح نظرنا الى نفس الوجوب فصيح الانعكاس لا يقال ان  
 ان المقصود في حقوق الله تعالى هو الابتلاء لا ترى ان الزكوة تؤدي  
 بفعل النايب لا نقول لا نسلم ان اداء النايب ليس بابتلاء  
 لصاحب المال بل هو عين الابتلاء لانه امر بقطع جزء من  
 ماله وقد حصل ما امر به حيث ادى نايبه تنصيصاً عن عمدة  
 التكليف ولهذا لو كان اداء الغير اياً من صاحب المالى لا يجوز



قوله ومن هذه الجملة من جهة المحسكات المعاني  
ان المطلق في اللغة هو الذي لا قيد عليه حيثما كان البعير المطلق وهو  
الذي لا اعتال على قوائمه وفي الشريعة هو ما يتعرض لذات مجرة عن  
الصفة كقولك اكرم رجلا والمشابهة بين موضوع اللغة ومصطلح  
الشرع من حيث ان البعير اذا لم يكن عليه قيد يذهب حيث يشاء فكذا  
اللفظ المطلق لا يتناول واحدا بعينه بل يتناول واحدا على اى صفة  
كانت المقيد في اللغة هو الذي عليه القيد وفي الاصطلاح هو الذي يتعبر  
الذات والصفة كقولك اكرم رجلا عالما واهن رجلا جاهلا والمشابهة بين  
موضوع اللغة وبين المصطلح ان الشيء اذا كان مقيد حسيته بصفة القيد  
ان يذهب الى حيث يشاء فكذا اللفظ المقيد بمنعته قيده بصفته  
ان يتناول من لم يكن موصوفا بتلك الصفة ثم اعلم ان المطلق لا يقع في  
الكلام المنظوم البتة لان الكلام اذا وقع في كلام يكون بينهما وبين  
غيرها نسبة لا محالة فينشأ من تلك النسبة قيود فلا يبقى المطلق  
مطلقا كرجل اذا وقع في الكلام داخل عليه لانه التعريف يدل على فرد معين  
واذا وقع متونا يدل على فرد منكرو التعريف والتكثير قيد لا محالة الا ان  
الغتها ارادوا بالمطلق ما لم يكن موصوفا بصفة علم كرجل موصوفه او  
كافر ويقال كل فكرة غير موصوفة في موضع الاشارة فهو مطلق فان  
وصفت فمقيد وفي موضع النفي عام ثم انما يقيد في قوله تعالى فحذير رقيب خاص  
عندنا عام عندنا نفي لا نهائنا ونفي واحدا على احتمال وصف دون وصف والواحد  
لا يستلزم عاما واحتمال الوصف لا يقدح لانه عارضا في الماهية ولو قال لانه  
انه عارضا في الماهية فيقول لا يبقى في المطلق وجود لانه يصير مقيدا  
ثم اعلم ان المطلق والمقيد اربعة اقسام بحسب الورد اما ان  
ورد في سبب الحكم كنص صدقة الفطر واما ان ورد في الحكم الواحد

53 والخاصة بحالته من جهة اورد القيد وغيرها من المفادلات واما  
ان ورد في الحكم لغيره فلهذا في المصادف لانه لا يوصف كقارة الظهار واما  
ان ورد في حكم واحد وحادثه متحدة كنصي كقارة البهيم ثم اعلم ان  
المطلق لا يحل على المقيد اذ في جميع الاقسام وهذا اختيارنا في الاقسام  
وعند بعض مشايخنا لذلك الا اذا كان الحكم واحدا والسبب واحد  
في محل الضرورة وعندنا ان في محل كاحال المراد من الحكم جعل النصين  
كنصي واحد ان يرد بالمطلق ما هو المراد من المقيد وقرة الخلاف  
تظهر فيما اذا اعتق الرقيب الكافرة عن كفارة البهيم والظهار فعندنا  
يجوزهما باطلا والرقيب وعين لاحلا على كفارة العتق له ان القيد  
في المقيد راداه وصف الوصف بمنزلة الشرط فيوجب العدم عند  
العدم ولا انه لو لم يحل يلزم الغاء صفة القيد ولان الله تعالى اطلق  
الشهادة في موضع من كتابه وقيد هاني موضع آخر بالعدالة ثم بالاجماع  
حمل المطلق على المقيد ولان المطاق بمنزلة المحل والمقيد بمنزلة المفسر  
فيجب الحمل هنا كما يجب ثم ولنا ان المفهوم من المطلق هو الاطلاق  
كما ان المفهوم من المقيد التقييد ولا خلاف في هذا بين العقلاء والعلم  
ما هو المفهوم وضعا واجبا الا اذا دل الدليل على خلافه الا ترى  
ان من قال لا مواته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت  
الدار اكبته فانت طالق فكيف ما دخلت طلقت اكبته كانت او فاشية  
ولا يقيد الا قول بالثاني فلا كان كذلك لا يحل مطلق كلام الله تعالى على  
المقيد منه ولذا في السنة لان كلامه تعالى نزل على لسان العرب قال تعالى  
ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم ليبين لهم والجلاب عما  
قال او لا فنقول لا نسلم ان الوصف بمنزلة الشرط وليس مسلماتنا  
لكن لا نسلم ان الشرط يوجب عدم الحكم لما امت في المسئلة



المستقدمة والجواب عما قاله من انما يتصور انما يلزم له يوم نفا  
التقيد وهذا انما يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم  
حيث يقول المطلق بحري على اطلاقه والتقيد بحري على تقيدته على انما يتصور  
فان لم يلزم عليك ويلزم لك لان في حمل المطلق يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم  
ايضا لان اطلاق صفة للمطلق كما ان التقيد صفة للتقيد والجواب عما  
قاله ثالثا فنقول انما يلزم ان قيد العدالة ثبت بطريق حمل المطلق على التقيد  
بل ينقض اخره وجب نسخ الاطلاق في الشهادة وهو قوله تعالى ان جاكروا فاستروا  
بنبا فتبينوا اي توقفوا في خبر الناسق والجواب عما قاله رابعا  
فنقول انما حمل المجرى على المنفرد والمتشابه على المحكم لان العلم بالحمل  
والمتشابه غير ممكن بخلاف ما نحن فيه فان العلم بكلا واحدهما ممكن  
اذا لم يكن الحكم واحدا والسبب احدا ثم نقول انك تركت اصلك في  
كفارة اليمين بالصوم والله تعالى قيده بالتتابع في بعض الصور قال الله  
تعالى فصيام شهرين متتابعين ثم نقول القياس لا يجوز الاجماع  
بالاجماع والتفارق بين المقيس والمقيس عليه مبطل للقياس فلا بد  
بيان لطام بين اعتناق كفارة اليمين والظهار وبين اعتناق كفارة القتل  
فان لا يلزم ذلك لان بينهما فرقا كثيرا من حيث السبب والحكم اما من حيث  
السبب فان السبب في المقيس عليه هو القتل وهو من جملة الكبائر  
قال عليه خمس من الكبائر منها القتل الا تترك الى ما نطق به القرآن  
من قتل بغير نفس او فساد في الارض فكانما قيل الناس جميعا وليس  
كذلك اليمين والظهار واما من حيث الحكم فان المقيس عليه متعبد  
اعني كفارة القتل والمقيس غير متعبد اعني كفارة اليمين حيث يتخير  
الحائث في احد الانواع الثلاثة ولذا كفارة القتل لا يجوز فيها  
الاطعام اصلا وفي كفارة الظهار يجوز اذا لم يقدر على الصوم

54  
المستقدمة والجواب عما قاله من انما يتصور انما يلزم له يوم نفا  
التقيد وهذا انما يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم  
حيث يقول المطلق بحري على اطلاقه والتقيد بحري على تقيدته على انما يتصور  
فان لم يلزم عليك ويلزم لك لان في حمل المطلق يلزم انما يلزم انما يلزم انما يلزم  
ايضا لان اطلاق صفة للمطلق كما ان التقيد صفة للتقيد والجواب عما  
قاله ثالثا فنقول انما يلزم ان قيد العدالة ثبت بطريق حمل المطلق على التقيد  
بل ينقض اخره وجب نسخ الاطلاق في الشهادة وهو قوله تعالى ان جاكروا فاستروا  
بنبا فتبينوا اي توقفوا في خبر الناسق والجواب عما قاله رابعا  
فنقول انما حمل المجرى على المنفرد والمتشابه على المحكم لان العلم بالحمل  
والمتشابه غير ممكن بخلاف ما نحن فيه فان العلم بكلا واحدهما ممكن  
اذا لم يكن الحكم واحدا والسبب احدا ثم نقول انك تركت اصلك في  
كفارة اليمين بالصوم والله تعالى قيده بالتتابع في بعض الصور قال الله  
تعالى فصيام شهرين متتابعين ثم نقول القياس لا يجوز الاجماع  
بالاجماع والتفارق بين المقيس والمقيس عليه مبطل للقياس فلا بد  
بيان لطام بين اعتناق كفارة اليمين والظهار وبين اعتناق كفارة القتل  
فان لا يلزم ذلك لان بينهما فرقا كثيرا من حيث السبب والحكم اما من حيث  
السبب فان السبب في المقيس عليه هو القتل وهو من جملة الكبائر  
قال عليه خمس من الكبائر منها القتل الا تترك الى ما نطق به القرآن  
من قتل بغير نفس او فساد في الارض فكانما قيل الناس جميعا وليس  
كذلك اليمين والظهار واما من حيث الحكم فان المقيس عليه متعبد  
اعني كفارة القتل والمقيس غير متعبد اعني كفارة اليمين حيث يتخير  
الحائث في احد الانواع الثلاثة ولذا كفارة القتل لا يجوز فيها  
الاطعام اصلا وفي كفارة الظهار يجوز اذا لم يقدر على الصوم







من التعليق ان يكون حكمه مناهة لوجود شرطه بوجد عند  
ومن الاقوال ان يصح وجود شرطه بوجد مناهة فيا اذا  
قال بغيره اعتق عبدك ثم قال له اعتق عبدك ان دخل الدار عليك  
المسند والمعلق جميعا فقلت يتنافيان وجوب ايعق حاله  
الوجود هو له فاما قبل وجوب الضهير راجع الى الحكم الواحد  
وكذلك معلق الى الحكم الواحد معلق ومرسل قبله وقوله  
قبله الضهير فيه راجع الى الشرط قوله **والعدم** الاصل اي الذي كان  
قبل التعليق كان محتملا للوجود بطريقتين وهو على حاله بعد  
التعليق لم يتبدل ولم يتغير فيصير محتملا للوجود بطريقتين اي  
بطريقتي التعليق والارسال قوله **فصار** اي العدم قوله  
ومنها ما قال بعضهم اي ومن جملة المتكاثرات الفاسدة قيل انه  
قول بعض اهل النظر كذا قال صاحب التوفيق وقيل انه قول صاحب  
الاعتق كذا قال صاحب الميزان وقيل انه قول مالك ولا منافاة  
**اعلم** ان هذا الباب على اربعة اوجه لان اللفظ العام اما ان يكون  
مستقلا بنفسه او لا والثاني هو القسم الاول والاخر  
اما ان يستقل بنفسه او لا فالاول هو القسم الثاني والثاني  
لاح اما ان يكون ثابتا على قدر الجواب او لا والثاني هو القسم  
الثالث والاول هو القسم الرابع هذا ما عندي من وجه الحكم  
ان صورة المسئلة في موضعين احادته وقفت لواحده من  
النبي عليه من كل نص عام والثاني اذا خرج كلام الرسول جوازا  
لسؤال واجبات بلفظ عام **وقال** من فعل كذا او فعله كذا  
ولم يقل للسائل ان فعلت فعلك كذا او فلك كذا او صاحب الحاد  
او السائل يكون من اذا عنده من خالف بلفظ العام بجاء الحكم

اذا بان

فدلت

هذا هو الحكم  
في جوابه والسائل  
في جوابه والسائل  
في جوابه والسائل

في جوابه والسائل في جوابه فلو ان العدم المفعول لا خصوص السبب  
وجه قول المحالف ان الحكم لو لم يكن مخصوصا بصاحب الحاد ثا والسائل  
لورد قبل ذلك فلم يرد الا عند الحاد ثا والسؤال علم انه مختص بها مقتصر  
عليها ولان الجواب انما يكون جوابا اذا كان مطابقا للسؤال فلا يكون  
الجواب مطابقا للسؤال اذا كان الجواب اعم من السؤال ولان الآية  
اذا نزلت عند وقوع حادثة ولم تختص بصاحب الحاد ثا لم يكن في  
نزلها فائدة ولنا ان الذي يدل على الحكم هو اللفظ لا السبب فيجب ان يكون  
المقتصر عموم اللفظ وخصوصه دون السبب كانه هو اللفظ المعتبر  
في كونه امرا او نهيا ولان العلماء اتفقوا على ان اية الظاهر نزلت بسبب  
خوله ثم لم يقتصر بها وكذا اية هذا القدر نزلت في الدار رموا عايشة  
رضي الله عنها وكذا نزلت اية اللعان في هلال بن امية حيث قد افتراته  
ثم لم تختص لعمومها وعدم المخصص ولان اراده لخصوص من العموم محبان  
وهو خلاف الاصل لا خلا في الغم والجواب عما قال المحالف ولا نقول ذلك  
فاسد لان الباري جل وعلا يتصرف في الملك كيف يشاء وله حكمه صامه  
ان ليه ابدية في انزال الامات ان شاء انزل قبل نزول النازل وان شاء  
انزل وقت نزولها وان شاء انزل بعدها لا يسأل عما يفعل وهم يسألون  
ولا نسلم ان ورود الحكم عاما عند الحاد ثا والسؤال دليل اختصاص بصاحب  
الحاد ثا والسؤال علم اننا نقول لو كان ذلك دليل اختصاص لورد باللفظ  
الخاص فلما لم يرد باللفظ الخاص دل على ان المراد منه العموم لا خصوص الجواب  
عما قاله سائيا فنقول لا نسلم ان الجواب لا يكون جوابا اذا زاد على قدر الجواب  
فلم قلتم انه لا يكون مطابقا اذا زاد على قدر الجواب بل المطابقة طائفة  
لان المطابقة انما يكون بان لا يقتصر الجواب عن السؤال الا ترى ان قوله تعالى  
وقا نلك يمينك يا موسى قال هي عصاى ابوكا عليها واقتس بها على غنى

56



وإن فيها ما دلت على ذلك فقال دعنا نعيش عليه أنت قلت الشك  
أخذوني أي العين من ذلك قال ما يكون لي أن أقول  
ما ليس بحق أن كنت قلت فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم  
ما في نفسك أن كانت علامة الغيوب وكذلك قال عليه حين سئل عن التقوى  
يا أيها البحر هذا الطهور ماؤه والحل ميتته فعلم أن الزيادة على قدر الجواب  
لا يخرج النظم من أن يكون جواباً وأما الجواب عما قاله ثالثاً فنقول  
لا نسلم أن الفائدة لا تكون إذا لم يكن الاختصاص بصاحب الحادثة  
أو السؤال بل فيه فائدة أكثر من فائدة الاختصاص وهي ثبوت الحكم  
في حقها وحق غيرها وخروجها عن العمدة ولا فرق لعلمين أن  
ينزل الحكم عاماً أو خاصاً إلا ترى إلى من أجاب من سأل عنه أخاه زيداً  
من كونه في الدار فقال جميع أخوانك في الدار يكون ذلك جواباً مع زيادة الفائدة  
ويحصل الغرض للسائل وكذا فيما نحن فيه علم أن فيما قال هذا القائل القائل  
المتعلق بالشكوت عنه المحتمل وهو لا يجوز لأن لفظ العام صريح في دلالة  
العموم وما قاله من الاختصاص بدلالة الحال مسكوت عنه فالصريح يفوق  
الدلالة **أبدأ وقولاً** وعندنا ما يختص بالسبب ما لا يستند بنفسه  
أي ما لا يكون مفيداً بنفسه إذا انفرد يعنى يختص بالسبب ما لا يكون مفيداً  
بنفسه بل لا يغفروا من الفائدة كما لو قال أحد للنبي الخلى في الشيء فقال في  
فقال نعم ثبت الاختصاص به ويظهر الحكم في حق غيره بنص آخر وبقياس  
وهذا كما سئل عليه السلام عن بيع الرطب بالتمر فقال علموا وينقض الرطب  
إذا جف فقالوا نعم فقال لا إذا طير من الأحكام ما إذا قال الرجل لأخيه  
اليس لي عليك كذا فقال بلى يجعل أقراراً وإذا قال إني عليه  
إذا فقال في جوابه نعم يجعل أقراراً وأما قلنا أن بلى ونعم عامان لهما  
مكين **وما قولك** أو خرج مخرج الجزاء وأما يختص هذا لأن القائل

لهذا وجزاء الشيء يكون مختصاً بشئ حاله من المادور 57  
أن ما عورى فيه من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قلنا إن السجدة  
والرحم عام لاحتمال أن يكون السجدة لقضاء المتروكة أو التلاوة أو  
الشكر أو الزيادة واحتمال أن يكون الرحم لوجود ردة والعياذ  
بإله أو قتل بغير حق أو سعي بساد أو القاء سيرا إلى العدو وبسياسة  
أو زنا بعد احصان فلما ذكر الشهود والزنا تخص السجدة والرحم بهما  
خروجها مخرج الجزاء فظهر أن العموم باعتبار الاحتمال والأسباب  
قوله أو خرج مخرج الجزاء بقوله مدعى إلى الغدا والله لا تغدى فإن  
قوله لا تغدى وإن كان عاماً من حيث أن الشكوة وقعت في موضع  
الشيء يخص بالغدا المدعى إليه وكانه قال لا تغدى الغدا الذي دعوى  
إليه دلالة الحال لأن الحامل على هذه اليمين عادة إلى الغدا فصار  
كلامه مبنيّاً على كلام الداعي فخص به فاما إذا زاد على قدر الجواب  
كما إذا قال في جواب الداعي إلى الغدا والله لا تغدى اليوم فعندنا  
لا يختص بالسبب حتى إذا تغدى بعد الغدا المدعى إليه في ذلك اليوم  
في أي وقت كان غداً أو يكون حاشاً وأما لم يختص بذلك الغدا  
المدعى إليه احتراز عن الغام الزيادة وفي القاء كلامه فساده لا يخفى  
على أحد لأن الأدنى إنما امتاز عن سائر الحيوات بالعقل والنطق  
فلو اتفق كلامه يلزم الحاقه بالبهائم وهذا لا يجوز قال في تمة الفتاوى  
التغدى عبارة عن الكرم مترادف يقصد به الشبع ووقته من طلوع  
النجم إلى زوال الشمس وما يتغذى به فعلى عادة أهل ذلك الموضع قوله  
وما إذا قال بعضهم أي من جملة التمسكات القاسدة ما قال بعضهم  
الغفها أن القرآن في النظم يوجب القرن في الحكم صورته أن حرف  
الواو إذا دخلت بين الجملتين التاميتين هل يشارك الجملة



المعطوفه حده المعطوفه عليها بكونه  
تامة الغنى لا يشترك خلافا للبعض  
المشارك قلنا ان الجملة الثانية يشترك الجملة الاولى وان كانتا متميزتين  
الاترى الى من قال ان دخلت هذه الدار فامراتى طالق وعبدى حر  
بتعلق الطلاق والعتاق جميعا بالدخول فلو لا موجب العطف  
بالشركة لما تعلقت الثانية كالاولى مع ان قوله وعبدى حر كلام تام  
مفيد بنفسه واستدرك هذا الطريق بعض اصحابنا فقال في قوله تعالى  
اقبوا الصلوة واتوا الزكوة ان ذلك يوجب سقوط الزكوة عن الصبي المجنون  
لان القرآن في النظم دليل المساواة في الحكم وجه قول القامة قول الله  
فقال محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار فكذلك القرآن  
في النظم يوجب القرآن في الحكم يشترك الذين مع محمد عليه في الرسالة التي  
من حكم الجملة الاولى محلا عليهم ولم يقل به احدا ما قولهم ان العطف يقتضي المشاركة  
فانقول ذاك فيها اذا كان الجملة الثانية اختصارا وفيها لم يكن لها افتقار فالثاني  
غير مسلم فلا بد من الدليل والاول مسلم لكن لا مسلم ان تلك الشركة نشأت من  
العطف ولم لا يجوز ان يكون ناشية من افتقار الثانية فلا بد من الدليل ايضا  
على اننا نقول ان الاصل في كلام تام ان يتفرد بحكمه لان في اشتراك الكلام انما  
في حكم الكلام الاول جعل الكلامين كلام واحد وهو خلاف الاصل الا بدى  
الى قولهم جاز يدور ذهب عمر و هذا اوجب العطف لا اشتراك فيه  
فمن قال بالاشتراك فقد ضل عن سوايل السبيل وعدم الدليل قال  
ابن العبد عذرا له ولد له قوله لو كان العطف يوجب الشركة لا يخفى  
ان يوجبها باعتبار رذاته ام باعتبار مع اخر فلا مسلم الاول لعدم الاشتراك  
في المعطوفات بل اولى ولكن مع وجود العطف ولا مسلم الثاني  
ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياجا المعطوف فمن ادعى احتياجا فعليه

منه  
بما  
في  
الكتاب  
من  
قوله  
فان  
قال  
الله  
محمد  
رسول  
الله  
والذين  
معه  
اشداء  
على  
الكفار  
فكذلك  
القرآن  
في  
النظم  
يوجب  
القرآن  
في  
الحكم  
يشترك  
الذين  
مع  
محمد  
عليه  
في  
الرسالة  
التي  
من  
حكم  
الجملة  
الاولى  
محلا  
عليهم  
ولم  
يقول  
به  
احدا  
ما  
قولهم  
ان  
العطف  
يقتضي  
المشاركة  
فانقول  
ذاك  
فيها  
اذا  
كان  
الجملة  
الثانية  
اختصارا  
وفيها  
لم  
يكن  
لها  
افتقار  
فالثاني  
غير  
مسلم  
فلا  
بد  
من  
الدليل  
والاول  
مسلم  
لكن  
لا  
مسلم  
ان  
تلك  
الشركة  
نشأت  
من  
العطف  
ولم  
لا  
يجوز  
ان  
يكون  
ناشية  
من  
افتقار  
الثانية  
فلا  
بد  
من  
الدليل  
ايضا  
على  
اننا  
نقول  
ان  
الاصل  
في  
كلام  
تام  
ان  
يتفرد  
بحكمه  
لان  
في  
اشتراك  
الكلام  
انما  
في  
حكم  
الكلام  
الاول  
جعل  
الكلامين  
كلام  
واحد  
وهو  
خلاف  
الاصل  
الا  
بدى  
الى  
قولهم  
جاز  
يدور  
ذهب  
عمر  
و  
هذا  
اوجب  
العطف  
لا  
اشتراك  
فيه  
فمن  
قال  
بالاشتراك  
فقد  
ضل  
عن  
سوايل  
السبيل  
وعدم  
الدليل  
قال  
ابن  
العبد  
عذرا  
له  
ولد  
له  
قوله  
لو  
كان  
العطف  
يوجب  
الشركة  
لا  
يخفى  
ان  
يوجبها  
باعتبار  
رذاته  
ام  
باعتبار  
مع  
اخر  
فلا  
مسلم  
الاول  
لعدم  
الاشتراك  
في  
المعطوفات  
بل  
اولى  
ولكن  
مع  
وجود  
العطف  
ولا  
مسلم  
الثاني  
ايضا  
اذ  
لم  
يكن  
ذلك  
المعنى  
احتياجا  
المعطوف  
فمن  
ادعى  
احتياجا  
فعليه

البيان واقامة البهتان قوله وهذا فاستدل الاستدلال بهذا الطريق فاستدل 58  
الحكم لان الحكم وهو علم وجوب الزكوة على الصبي المجنون عندنا ايضا كذلك  
قوله لا فتقارها الى ما يقتضيه به اى الافتقار الجملة الناقصة الى شئ يتم الجملة  
الناقصة بذلك الشيء لتوكل ربيب طالق وعمرة لان عمرة مفتقرة الى الخبر  
فتشركت الاول في خبرها لا فتقارها قوله ولهذا قلنا ايضا لقوله الا  
فيما يقتدر اليه بيانه ان قوله وعبدى حر وان كان كلاما تاما مفيدا بنفسه  
قاصر من حيث التعليق وهذا شارح الكلام الاول المعلق وانا قلنا انه  
قاصر من حيث التعليق لانه لو لم يكن عرضه التعليق لما قرنه به فصارت  
هذه الجملة كالناقصة فيما يرجع الى عرض المشكك حتى لو انعدم الغرض لا يثبت  
التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفرتك طالق حيث يقع  
الطلاق على الفرة مخلا لانه لو كان عرضه التعليق لا يقتصر على قوله وفرتك  
الاتحاد الخبرين بخلاف مثله الكتاب حيث الاتحاد في الخبرين لان احدهما طالق  
والاخر حر فاحتج الى ذكر الخبر في الجملة الثانية ثم ينبغي ان تعلم ان لابد  
من رعاية التماسك خصوص ما في كلام الحكم القديم وان لم يكن القرآن يوجب  
الاتحاد لا تترى الى ما قال صاحب المفتاح مع قال زيد منطلق ووجبات الحكم ثلثون  
وكلم التلبيه في غاية الطول وما احوصى الى الا استفادوا اهل الروم نصا الى  
وفي عين الرباب جحولا وكان جالوس ما هذا في الطب ختم القرآن في التراجع  
سنة وان التردد اشبه بالادى فوطف يخرج من زمرة العقلاء وسجل  
عليه بكل السخافة وغد مسعى من المساحرة استغرق فسقة هذا الى  
غاية ربما استودع دقات المضاحك وسفين نواد والمندان بخلافه  
اذا ترك العطف روى لطل روى لطل من غير طلب ايتلاف بينها  
فاطرب اذ يقول هو تاما **فصل** في الامور ما فرغ عن بيان فانيز  
قبلا بذا بالامور ان سونم الاستدلاله وبالتهى وقدمه على التهى لانه وجودى



والله علمي والوجود راجع علم العدم لا محالة ثم اعلم ان عبارة أهل السنة  
اختلفت في هذا الامر من اقسام علم الحروف في تصور الماتريدي قدس الله  
سنة الامر القول الذي هو دعاء الى تحصيل الفعل على طريق العلق وقيل اللفظ  
الذي على طلب الفعل بطريق الاستعلاء او قولنا اللفظ احتراز عن الاشارة  
وفعل النبي صلواته فان فعل النبي صلواته ليس بامر فاذا استعمل الامر في فعله  
يكون مجازا عندنا وقولنا على طلب الفعل احتراز عن الاستفهام فانه  
طلب ماهية الشيء فان الفرق ظاهر بين قولنا ما الروح وبين قولنا افسها  
ماهية الروح لان المطلوب في الاول ماهية الروح وفي الثاني افسها تلك الماهية  
قال صاحب المفتاح الفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الامر  
انك في الاستفهام تطلب ماهية الخارج لتحصل في ذهنك فتش له مطابق  
وفيما سواه تنقش في ذهنك لتحصل في الخارج مطابق فتش الزهن  
في الاول تابع وفي الثاني متبوع وقولنا بطريق الاستعلاء احتراز عن  
الدعاء القول الرجل اللهم اغفر لي عن التماس كقول الرجل ليا ويا فعل  
كذا وقيل طلب الفعل بطريق الاستعلاء امر وبالخصوع دعاء وبالتسليم  
التماس ثم اعلم ان قولك افعل كذا في الحاضر وليفعل في الغايب ليس  
بامر في الحقيقة عند أهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة بناء على  
مسئلة اخبر كلاميه وهو ان الكلام عندنا معني قائم بالذات بينا في صفة  
السكون والاف في الشاهد والغايب جميعا وهذه العبادات المنظومة  
والاصوات المقطعة دالة على ذكر المعنى وعند المعتزلة الكلام في الشاهد  
والغايب جميعا هذه العبادات المنظومة فعن هذا قالوا ان كلام  
الله تعالى مخلوق ومحدث فلما ثبت هذا الامر نوع من الكلام ثبت  
ان هذه الصيغة المنصوصة ليست بامر حقيقة عندنا وعندهم هو  
لحق تحقق المسئلة في الكلام يعرف ثم اعلم ان الامر يستعمل لمعاني مختلفة

غيره

الاجاب بقوله تعالى امنوا بالله ورسوله ولله سؤال لقوله اللهم اغفر لي والتفريع  
بقوله تعالى فاشوا بسورة من مثله والتفريع بقوله تعالى واستغفر من استغفرت  
منهم اي استغفروا الله عما يستحقون به الى احاسنكم وورد القاشي ابو زيد وشي  
الايمه السرحسي رحمه الله قوله تعالى واستغفروا من نظير التفريع وورد في الكلام  
من نظير التفريع وورد في نظير التفريع قوله تعالى ومن شاء فليكن في الفرق  
بين التفريع والتفريع ان التفريع مع خطاب تعجيز والتفريع خطاب تكليم  
للتعديد بدون التعجيز ولا باح كقول تعالى فانتشروا في الارض للندب  
كقوله تعالى فتوبوا به نافلة لكنهم اعلم ان الاجاب هو حقيقة الامر عندنا  
في ذكره بعد هذا اذا اريد به الندب او الا باح هل يكون ذلك مجازا  
او حقيقة قال اكثر الفقهاء يكون مجازا وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن  
الكوفي وقال بعض اصحاب الحديث انه حقيقة واليه مال نحو الاسلام  
وجه للاكثرين صحة النفي والحقيقة لا تنفي حيث يصح ان يقال اني غير مأمور  
وايضا اراده الوجوب عند الاطلاق دليل على انه غير مجاز قوله وهو من قبيل الوفاء  
الاول اكن قبيل الخاص فان صيغة الامر تعليل على ما اذا غاه بقوله  
من قبيل الوجه الاول من القسم الاول قوله لفظ خاص جنس يدخل  
تحت الاسم والفعل والحرف وقوم من تصارييف الفعل فصل للاسم الحرف  
وقوم طلب الفعل فصل لتصارييف الفعل ثم اعلم ان قوله تصارييف  
جمع تصريف وهو مصدر والمصدر لا يتنى ولا يجمع اذا اريد به الجنس المشمول  
التقليد والكثير فجمعنا بجمع باعتبار ارادة النوع او اجزاه بحركي الاسم  
ثم جمع كالصيود والطهارات والبيوع قوله وموجبه عند الجمهور الزام  
الجمهور من الرملة المشرف وجمهور الشيء جله واراد به عامة العلماء في  
وجهه اختلاف عند الواقفيه لا حكم له بدون القرينة لا استعمال في معان  
مختلفة وعند البعض موجبه الا باح لانه روي ما يجيء سلة اللفظ

59



وعند البعض الذنب ويدور عن ارتكابه في جميع حايث الوجود وعند  
عامة الفقهاء أكثر المتكلمين الوجوب الأولي وهو الصريح للإلزام  
النقل والعقل أما النقل فقول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره  
أو يصيبهم عذاب أليم والمراد به أمر الرسول بالنقل فالاستدلال بالآية  
أن البارئ جللا وعلا أمر بالحذر عن مخالفة الرسول مطلقا والحق  
الوعيد الشديد عند مخالفة فلو كان مطلقا لا مرد ليلال على الإباحة  
أو الذنب لما لحق الوعيد لأن استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك  
المباح والمندوب وأما العقل فهو أن هذه الصيغة موضوعية للطلب بالإجماع  
والموضوع الذي يكون موضوعا له من كل وجه لا من وجه دون وجه والطلب  
من كل وجه إنما يحصل في الواجب لأن في المباح والمندوب رخصة الترك فلا  
يكون طلبا من كل وجه فيكون المراد بقولها ثم اعلم أن المصنف  
الطلق في العبارة حيث قال وموجبه للإلزام ولربيتبدل فيه اختلافا بين  
علمائنا من وجه آخر فعند مشايخ بخارا وهو قول مشايخ الحنابلة  
أصحابنا حكم وجوب العمل والاعتقاد قطعا لما يثبتنا وعند مشايخ سمرقند  
ويسمى علم الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله حكم الوجوب من حيث  
الظاهر علة الاعتقاد على طريق التعيين وهو أن لا يعتقد فيه بندب  
ولا إيجاب على طريق التعيين ويعتقد على الإبطام فإن ما أراد الله من  
الإيجاب فهو حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة خروج العبرة إذا اراد به  
الواجب وحصول الثواب إذا اراد به الذنب وهو تفسير الواجب عند  
الفقهاء كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في الوتر أنه واجب والخلاف بينهم  
في الاعتقاد لا في الوجوب كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر  
وبين الله تعالى في كيفية مطلق الاعتقاد أن ما أراد الله فهو حق كما  
في النص المحرر والمتشابه قوله والأمر بعد المظفر وقوله سواء أي

أن تصيبهم فتنة

أو الذنب

أي موجبه للإلزام في الماتريدي هذا هو قول عامة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض  
أصحاب الشافعي من أن الوجوب قبل الخطر أنه يحمل على الإباحة بعد الخطر  
ويكون وروده بعده قربة الإباحة قلنا هذا منقوض بالأمر بقتل  
المرتد وقاطع الطريق والأمر بالصلوة للحايط والنفس بعد الطهارة  
فإن الأمر في هذه الصور للوجوب بالإجماع مع ما أنه ورد بعد الخطر فعلم أن  
وروده بعد الخطر ليس بقربة للإباحة بخلاف قوله تعالى فإذا دخلتم  
فأصفا ذوا حيث ذل الدليل على الإباحة وهو أن الاصطبياد مشروع  
للعبد لا عليه فلو قلنا بالوجوب يعوق على الموضوع بالنقض وهو فاسد  
أو الدليل على الإباحة قربة الإجماع على عدم وجوب الاصطبياد والخطر المحرر  
قوله ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله والفرق بين وجوب اللفظ ويحتمله أن  
الأول ما يرد باللفظ من غير قربة والثاني بقربة كما في جاني زيد موصيه بحيلة  
ويحتمله خبره أو كتابه ثم اعلم أن في هذا الفصل اختلافا عند البعض  
موجبه العموم والتكرار وعند البعض محتمله وهو قول أن نفي وعند بعض مشايخنا  
لا يوجب ولا يحتمله إلا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى  
وإن كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى أقم الصلوة للوكل الشمس وقال عامة  
مشايخنا رضوان الله عليهم لا يوجب ولا يحتمله وجه قول من قال بالتكرار قوله  
تعالى أقم الصلوة وأنوا للزكوة وقوله قول أن في سؤال الأقرع بن حابس  
في الحج بقوله الغام ما هذا أم لا يد فقال علم لا بد فو لم يحتمل التكرار لما اشكل  
على الأقرع وهو من فضي العرب ووجه القول الثالث ما قدمناه  
وجه قول العامة أن التكرار عبارة عن إعادة عن الشيء مرة بعد  
أخرى والفعل لا يحتمله لأنه عرض بمتلاشي كما يوجد غير أنه يسمى تذكرا  
بما زال الوجود مثل الأول يذير هذا قول القائل لعبد أفرأيت وأسبق  
فانه موضوع لطلب حقيقة معلومة وهي فعل الضرب والسقي والحقيقة



لا تتعلق بالوحدة بحدودها بل بالاعتقاد بالوحدانية  
احتمال العدد والتكرار والجواب عن الاول ان التكرار لم ينسب بالامر  
لما قلنا بل بدليل زايد وهو ما روى عن جماعة بن الصامت رضي الله  
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى فرض خمس صلوات في كل يوم وليلة عن الثاني  
انه انما اشكل لغيره علم سائر العبادات الموقنة لا دلالة الامر  
على التكرار وعن الثالث ان التكرار هنا لا باعتبار مجرد الامر بل  
باعتبار تكرار العلة لان الجناية علة وجوب الطهارة وكذا الوقت  
علة وجوب الصلوة ولهذا اذا قال المولى لعبده اذا دخلت السوق  
فاستتر الحجب لا يفهم منه تكرار التكرار الدخول لكن لفظ الفعل فرد  
فلا يحتمل العلة فيه تسامح وكأنه اراد به الواحد لان الثلاثة فرد مع انه عدد  
لان العدد ما هو نصف حاشية عن بعد سواء كالخمس انها نصف الاربع  
والسنة وها حاشيتها بالجوار ونصف الثلاثة والسبعة وها حاشيتها  
بواسطة منزل ونصف الاثنين والثمانية ونصف الواحد والتسعة وليس  
للواحد الا حاشية واحدة لانه ليس قبله شيء فذلك قلنا انه ليس بعدد  
بخلاف الفرد فانه عدد لانه العدد على قسمين اما زوج وهو المنقسم  
بمقسما وبين واما فرد وهو الذي لا ينقسم بمقسما وبين واما فافهم  
قوله ولهذا قلنا ايضا الا ان يكون المراد امرا استثنائيا من قوله  
لا تعمل نية التشتت ايح تعمل نية التشتت لانه فرد باعتبار ذلك كافي  
الثلاثة في المرة لانها فرد باعتبار ذلك وهو جواب اشكال تقدير  
ان يقال ينبغي ان لا يصح نية التشتت في الامة كما لا يصح في المرة لانه عدد  
ولفظ الفعل فرد فلا يحتمل فقال ان التشتت حسب مطلقها  
والفرد اما حقيقي واما حكمي والفرد الحقيقي هو الواحد والحكمي هو  
الجنس لانه عند تعدد الاجناس قصير قروا كما يقول النكاح و

الطلاق والاعتقاد بالوحدانية في الامة والثلاث في المخرج  
من طريق الاعتقاد احدا من محتمل اللفظ باعتبار انه فرد حكما لا باعتبار  
انه تكرار ولا باعتبار انه عدد اما اذا لم ينو فيقع على الطلقة الواحدة لانه  
يقين يكون الاقل مراد اعلم التقديرين قوله ثم الامر المطلق اعلم  
ان الامر بحسب المأمور فيه وهو الزمان ينقسم على قسمين مطلق عن الوقت  
وهو الذي لا يكون له وقت معلوم ومقيد به وهو الذي له وقت معلوم  
قوله كالا من الزكوة نظيره وانما الزكوة والعشر نظيره قوله تعالى وانوجه  
يوم حصاده اي حقه الواجب يوم حصاده وقوله عليه ما سقته السماء فنيه  
العشر فلا يقال هذا خبر لا امر لان خبر الشارع اكدر في الوجوب من الامر  
فيكون في معنى الامر وقوله وصداقة النظر نظيره اذا وعين ثوبون والكفارات  
نظيره في كفارة الصوم قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عدواي عتق رقبة ثم قوله فيها ثم هرب  
مستأعفت ثم قوله فيها اطعم ستين مسكينا ونظيره في كفارة الفهار قوله  
تعالى فخر بر رقبة من قبل ان يثامسا ثم قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين  
مقيل ان يثامسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ونظيره في كفارة البير  
قوله تعالى فكفارته اطعام مائة مسكينة الا انه ونظيره في كفارة  
قوله تعالى فخر بر رقبة مؤمنة ثم قوله تعالى فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين  
قوله وقضائ رمضان فظيره قوله تعالى فدية من ايام اخروا التذكار المطلق  
كما اذا قال مثلا لله على ان اصوم ثلاثة ايام ونعني بالامر بالتذكار قوله تعالى  
افوا بالعقود قوله لا يوجب الاداء على الفرد في الصحيح الى اخره وهذا اختار  
عن رواية الكرخي عن ابي بصير انه علم الفوز وهو قول عامة اهل الحديث  
وذكر شمس الايم الشرخسي والذي يجهل عنده من مذهب عليا بنا انه على  
التراخي ثم قال محمد بن الحسن نصر عليه السلام فقال فبين تذر ان يعتكف  
شهره ان يعتكف اي شهر شأ وكذا لو تذر ان يصوم شهرا ولمرة



الخلف تظهر فيما اذا اخرج عن يوم الوجوب هل يكون مفقودا بموجب يوم  
 فعند العامة لا يكون مفقودا خلافا للكرخي وعامة اهل الحديث الصحيح قول  
 عامة المشايخ ان الامر مطلق عن الوقت فلا يصير البعض اولى من البعض  
 الا بدليل فوجب عليه الاداء في مطلق الوقت قوله والمقتيد بالوقت انواع ما  
 يكون الوقت طرفا للمواري او معيارا او سببا كيوم صوم رمضان او  
 معيارا لا سببا كيوم صوم القضاء وصوم النذر وصوم الكفارة والنوع  
 الرابع مشكل فهو سبعة انا النوع الاول فله اعتبارات ثلاثة ظاهرا وشرطا  
 وسببا كما اوضح في المختصر بقوله اترك الى اخره ولقائل ان يقول ان الشرط  
يوجب الوجوه عند الوجود والا بموجب العدم عند العدم عندنا كما عرفت  
 في مسئلة طول الحرة فلا يصح استدلاله اذن لكونه شرطا بفوات الاداء عند  
 فوات الوقت اللهم الا ان يقال ان المقصود منه صحة الاداء عند الوقت ووجوده  
 عنده لان الشرط معدوم بوجود الحكم عند وجوده والمعيار والوقت الثابت  
 بقدر الفعل كالليل في المكيالات وقدر فعل الصلوة لا يوجد بالوقت بل بالفعال  
 شاهد من الفاعل كالقيام والركوع والسجود فيتم بتلك الافعال قدر ما  
 امر به ولا اثر لقدر الوقت في ثبات قدرها فان العبد مع قصر الافعال  
 قاد بخير قليل منه واداء طال ركناته مضى الوقت قبل ادائها باقى لذا  
 في التقويم قوله ولا اذا اختلف باختلاف صفه الوقت الى اخره هذا  
 لبيان كون الوقت سببا فان السبب هو الذي يوجد بحسب وجود السبب  
 في الحرة والشرع كالضرب اذا كان شديدا يكون الالم الحاصل منه شديدا واذا  
 كان يسيرا يكون الالم ايضا يسيرا وكالبسيع فانه اذا كان صحيحا يكون  
 الملك كاملا بصفة الحلة والطيب واذا كان قاسدا يكون الملك ايضا كذا  
 شبهيا فكذا فيما نحن فيه فان الوقت اذا كان كاملا بوجوب الصلوة كاملا واذا  
 كان ناقصا كان اخروقت العصر عيب الصلوة ناقضا قوله وينسب

التعجيل ان تعجيل الاداء قبله اي قبل الوقت وذلك لان السبب يترتب  
 علم السبب بحسب ترتيب المعلول على العلة والعلة متقدمة على  
 المعلول وضحا لانها موثره فيه ولا وجود للامر قبل وجود الموثر فان  
 قلت لو كان الوقت سببا للوجوب لم يبق للاداء وجود لان السبب  
 اهدا متقدما على مسببه فيكون الوجوب متأخرا عن وجود السبب  
 وهو الوقت والاداء متأخرا ايضا عن وجود الوجوب لان الاداء تفريع  
 الزمة عن الواجب قلت اريد بالسبب العلة في حق المكلف والعلة توجد  
 مع المعلول كالا يستطاع مع الفعل قوله لم يستقم ان يكون كل وقت سببا  
 لانه علم ذلك التقدير يلزم احد الفسادين وهو اما تقدم السبب  
 على مسببه او تاخير الاداء عن وقته لانه لا يجوز ان يوجد الاداء في اول  
 الوقت او في اخره او في العدم فلا اول في الاول والثاني في الثاني وفي  
 الثالث كلا الفسادين فافهم فان قلت لا سلم انه يلزم تقدم السبب  
 على السبب وانما يلزم اذا لم يكن بعض السبب موجودا وهو موجود  
 قلت لان بعض السبب اذا كان موجودا يكون البعض الآخر  
 مفقودا لان التقدير اذا واه في الجزء الاول فيلزم من انتفاء ذلك  
 البعض انتفاء الكل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل كواحد  
 من العشر اذا انتفى تسعة العشر لان العشرة اسم خاص لضعف  
 الخمسة وهو لم يبق بعد انتفاء الواحد قوله ولا تنتقل السببية  
 دليل هذا ان من روى الصلوة في الجزء الثاني او الثالث لا يكون  
 مفقودا بل اجام فعلم ان السبب ما هو المتصل بالاداء والاداء كان  
 مفقودا كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخر ثم علم ان الوجوب  
 جبر من الله تعالى على المكلف شيئا او لا وهو بايجابه فيها عنا  
 تيسيرا علينا وجوب الاداء بالخطايب تعيينه باحد الامرين

فيكون ان العذر في الجوارح



اما بالاداء او بصيق الوقت وهو مع قول محاذين فحاج ان الصلوة  
تجب بالاداء جزا من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح والاداء مفعول  
اختياري من المكلف عند ان في نفس الوجوب بالخطاب وهو بنا  
علم انه لم يفرق بين الوجوب وجوب الاداء في الواجب البدني لكن  
يتناقض مذهبه بوجوب الزكوة عند علم الصبي وان كان طفلا وهو  
ليس باهل الخطاب بالاجماع ويوجب الصلوة على النائم والمغمى عليه  
والمجنون اذا قصر جنونه وان استغفر وقت العبادة علم اننا نقول  
الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ  
الذمة وطلب التفريغ لا محالة يقتضي سببا بقا الشغل فلو كان هو هو لزم  
تقدم الشيء على نفسه وهو محال نظيره البيع بتمتع بوجوب فان نفس الوجوب  
في الحال ثابت لئلا يلزم خلوا المعوض عن المعوض ووجوب الاداء لا فانه  
بمطالبة البايح وخطابه وايضا الوجوب لا يستدعي القدرة كافي النائم  
والمغمى عليه ووجوب الاداء يستدعي القدرة لا انتفاء تكلف ما ليس في الوسع  
فمحال ان يكون المستدعي على المقدرة عين ما لا يستدعيها جواب مقدرة  
كالثالث والربع والنصف دليله جواز الاداء قبل هذا الاجزاء قوله فوجب  
الاقتصار على الاداء في علم الجزء القليل المتصل بالاداء لان الاقل يقين  
لانه موجود على التقادير اجمع قوله ولم يحجز تقديره علم ما سبق قبيل  
الاداء وهو يراين من مضمحلتي هذا جواب سوال مقد بان يقال لم  
لا يجوز تقدير السبب على الجزء الذي قبيل الاداء بان يقال انه سبب فقال  
لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهذا الجزء المتصل بالاداء بلا  
دليل لان الاجزاء السابقة التي لم تتصل بها الاداء ليس بعضها بادل  
من البعض فلو قدرت السبب على اجزاء قبيل الاداء يكون ضلالا  
عن سوال السبيل وعلا بلا دليل وتوجيها بلا مرجح فان قلت

الموجود هو زيادة القرب قلت هذا معارض بجزء بعده لا متواها 63  
في القرب والعدم قوله في الاشارة الى تقديره ومحطاه اي مجاوزة كذا قاله  
القاري في الدبوان رحمه الله قوله ثم كذا لا ينتقل الى ان يصنع الوقت اي  
ينتقل السببية من الجزء الاول الى الثاني اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاول  
الى الثاني اذا لم يتصل فكذا كذا من الثاني الى ما بعده فيعده الى الجزء الذي  
لا يسع فيه الا فرض الوقت فيتعين ذلك للسببية عند زفره وعندنا الى  
الجزء الاخر فيتعين ذلك دليله انقطاع التحيز وعدم ولاية التأخير  
عن ذلك التقدير قلنا ان عدم ولاية التأخير لئلا ناييم يفوت الاداء لان  
الجزء الاخر وهو مقدار التحمية لا يصلح لانتقال السببية اليه وهذا  
الاختلاف بناء على ان القدرة المتوهمه كافية لوجوب الاداء اما بشرط  
القدرة الحقيقية فعنده شرط وعندنا لا وبيانها يأتي في فصل حكم  
الواجب عند قوله والشرط كونه متوهم الوجود ثم ينبغي ان تعرف ابا  
اردنا بقوله لا ينتقل السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون  
هو السبب والا فالسبب هو الثاني فالثالث الى الاخر ان السببية  
الموجودة في الاول بعينها لا ينتقل لانها عرض لا محتمل الانتقال لانه  
محال في كل حال فيتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق  
بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه الصريح فيه يرجع الى الوقت وما  
في لما يلي عبارة عن اخو الجزء والصريح في بعده راجع اليه والصريح المستتر  
في محتمل راجع الى ما فاعل يبق والصريح في اليه راجع اليه فمعنى التركيب  
انه يتعين السببية في الوقت لجزا يلي الشروع في الاداء لانه لم يبق  
بعد الجزء المتصل بالشروع جزا اخر محتمل انتقال السببية الى  
نفسه وانما قلنا ان الصريح في فيه يرجع الى الوقت لا الى الجزء الاخر  
لان لو كان كذلك لصاح قوله لما في مقام التعليل فانه قال يتعين



النسبية في الجزء الاخر منه يعني ان الشروع فيه لا ينافي لاح  
اما ان يكون قوله اذ لم يبق له الا ان لا يوجد لواحد  
منها لعدم المناسبة في الاول وعدم العطف في الثاني ثم اعلم ان ذكر  
الشروع لمعنيين احدهما ان تقدر السببية وتعينها في الجزء الاخير  
باعتبار اتصال الشروع به لانه لو لم يتصل الاداء به وفات يكون الوجوب  
فخفا فالى كل الوقت لا ايم خاصه كالسبح في المنتهى بعد خطوط والثاني  
تفريع طلوع الشمس وغروبها في الجزء والعصر بعد الشروع قوله  
في معتبر حاله اي حال المكلف او حال المصلى قوله في الاسلام الى اخره  
بان اسلم الكافر ابلغ المراهق اذ افاق المجنون عند ذلك الجزا يلزمه  
الصلوة وكذا الحائض اذا طهرت واما ما عثره يلزمها الصلوة واذا  
حاضت لا يلزمها القضاء واذا سافر يقصر اذا اقام يتم قوله بطل  
الفرض لان ما وجب كاملا لا يتاذى ناقصا والجزء الاخر من الجزء  
لا يفسد فيه وزمان طلوع الشمس ناقص للشمس خلاف الجزء الاخر من العصر  
فانه ناقص بالحديث فاعتراض الغروب لا يفسد الصلوة لانها اديت  
كما وجبت قوله ولا يلزم علم هذا اي علم الاصل المذكور وهو ان  
ما وجب في الجزء الاخر كاملا لا يودي الا كاملا وما وجب ناقصا يودي  
ناقصا فورد هذا العصر من اوله الى اخره لان الاول كاملا لا يفسد  
ناقص فكان ينبغي ان يفسد فاجاب عنه بقوله ولا يلزم لان الشروع  
جعل له حق شغل كل الوقت لانه العبد يه ان الله تعالى خص عباده  
بدقايق حكمه وجلال نعمه خارجة عن العبد والجلد وشكر المولى واجب  
في قضاء العقول والله تعالى يحسن في كل وقت وساعة فكان  
ينبغي ان يشغل العبد في كل وقت بعبادته وطاعته الا انه تعالى خص  
العبد كما منه له ان تصرف بعض الوقت الى حاجته فاذا حصل الفساد

ياخذ العزيمة بعد حصول الاحتراز منه متعذر مع العمل بالعزيمة ولا يكف 64  
الله نفسا لا وسعها وقوله من الساد بيان لما والبيان بالبناء متصل  
بمتصل والضمير في عنه راجع الى الفساد وحاصل معنى التركيب جعل الفساد  
المتصل بالبناء حذرا لان الاحتراز عن الفساد متعذر مع الاقبال على  
الصلوة قوله فالوجوب يضاف الى كل الوقت فان قيل وكان كذلك  
وبعض الوقت ناقص فلم لا يجوز العصر الا في اليوم وقت اجتماع الشمس  
ولم قال المصنف جيب كاملا قلت لان الكامل موجود من كل وجه والناقص  
معدوم من وجه فيكون الكامل راجحا والناقص من جهة فاضا والوجوب  
الى الكامل وانه لا ولويه ولان اكثر الوقت كامل له حكم الكل فيصير كان كل الوقت  
كاملا قوله نزل الضرورة الداعية والضرورة ما عدلنا سببه عن غيره وكل  
الوقت سببا لفساد تقدم المسبب على السبب او تاخير الاداء عن وقته  
كي يقع الاداء في الوقت ويخرج المكلف من عمله التكليف بلا اشم فوالث  
تلك الضرورة يفوت الاداء فاضتنا الوجوب الى كل الوقت في الاوقات الثلاثة  
اراد بها وقت الطلوع والزوال والغروب بقرينة متعلق بقوله فلا يتاذى  
الى لا يتاذى العصر اذ اوقات في الاوقات الثلاثة كاليتاذى ساير الفرائض  
قوله لا يتاذى قدره واخفيف اليه فيه صفة الكف والشروع عند العلماء  
علم المعاني والبيانات ان تلف شيئين ثم تدمي بتفسيرها جلة ثقة  
بان السامع يرد الكل ماله مثاله من التنزيل وانا وانا كما على هدي اوفي  
ضلال مبين اي وانا على هدي وانا كما على ضلال مبين ومن النظم  
الستانت الذي مر رد نعمته وورد حسنته رجني واغترف واذا  
عرفت هذا فاعرف ان قوله قدر به بيانه لكون الوقت معيارا للوقت  
ولذا يطول الصوم اذا طال اليوم ويقصر بقصره والمغ من المعيار  
هذا وقد مر من قوله واخفيف اليه بيان لكون الوقت سببا



لان الاصل في الاضافات انما هي التثنية الى مسيبه لانها الماختره  
واقوى وجوهه اضافه المسبب الى السبب لانه حادث به كقوله عبد الله  
وكفارة القتل وكسب فلان وتركته وصلوة الظهر والعصر فكذا  
تقول صوم رمضان لان الاضافة الى الشرط بطريق المجاز لوجود الحكم عنده  
والدليل ايضا على كونه سببا تكرر كالصلوة مع الوقت قوله من حكمه  
انه لا يبقى غير شرط لان السارح لما قدر صوم رمضان بتدوير الوقت  
بقوله جل وعلا ثم اتوا الصيام الى الليل صار متعينا لا يحتمل مشروعية  
غيره فيه على انه قال علموا اذا انسح شعبان فلا صوم الا من رمضان فلما  
صار متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان فاصيب بطلاق الاسم  
بان قال مثلا اصوم غدا ان نوى من الليل واصوم اليوم ان نوى من  
النهار قبل الزوال ومع الخطا في الوصف بان نوى واجب اخر غيره او  
نفلا كالمتوحد في الدار اذا دعاه اخر باسم جنسه او نوعه بان قال  
يا انسان او يا رجلا ونادي بصفة غير صفته وقال يا احمر وهذا احمر  
يكون هو المراد لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا هنا قوله الا في المسافر  
ينوي عن واجب اخر يعني ان المسافر اذا نوى صوم كفارة او نذر  
او قضاء جاز عما نواه في قول ابن حنبل رحمه الله عن زوايه واحده ولو نوى التطوع  
ففيه روايتان عنه ذكر في المجرد يقع عن رمضان وذكر في نوا ذراي  
يوسف رواية ابن سباحة يقع عن التطوع وغداها في جميع الاحوال  
يقع عن صوم رمضان فصرح على قول ابن يوسف في الاملا ومع قوله على  
فروا ذره نام لهما ان المقيم والمسافر سواء في تحقق السبب  
وهو شهر رمضان ولذا يصح صومها عن النذر اذا نواه بالافتقار  
غير ان السارح خص المسافر بتأخير وجوب الاداء الى عدمه من ايام  
اخر فاذا نوى الصوم صارت اركا للرحضة فلفت بعد ذلك نية النفل

او الواجب الاخر انه انما الوجوب ثابت بحق المسافر حال وجوبه الاداء لقوله تعالى 65  
فعدة من ايام اخر فاذا يكون حقه ايام رمضان كايام شعبان فاذا نوى  
نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا في رمضان ولا يثبت له  
السارح من هذا الايام الى حاجته الذي يوجب المودة للحيوة الثانية ثم صرحها  
الى حاجته الدينية المودة للحيوة الباقية بالطريق الاول لانها اهم فعلى التثنية  
الاولى يصح النفل على الثانية لا يصح لانه ليس باهم لكونه غير مطالب به قوله  
يقع صومه عن النذر بطل حال اعلم ان المريض المقيم اذا صام رمضان بني  
القضاء والكفارة او النذر جاز عما نواه في قول ابن حنبل رحمه الله ذكر في المعاروف  
واذا صامه بنية النفل يقع عن النذر ذكر في شرح اختلاف زفر والكل فذكر  
في الاجناس ثم اعلم ان اختيار صاحب المعاد كذا ذكر في المعاروف في اختيار  
نحو الاسلام وغيره كذا ذكرنا في المنتخب انه يقع صوم المريض المقيم عن النذر بطل  
حال لان المريض المارض هو الحقيقي في الصوم استوفى العذر وهو شرط الرخصة  
فاي شيء نوى بعد ذلك يقع عن النذر كالمقيم الصحيح بخلاف المسافر فان الرخص  
في حقه سفر اقيم مقام مشقة مقدرة اقامه للسبب الظاهر مقام السبب الباطن  
تيسيرا كما في التكاليف فانها لم ينتف المخصص له ولا يه صرف هذا اليوم  
الى دنياه لنفع بدنه لوجود الرخص فصرفه الى اخر لنفع دينه لوجوده بالطريق الاول  
قوله سببه اي سببه العجز وهو اي السبب قوله بطريق التثنية اي بطريق  
الدلالة يتعدى الترخيص الى حاجته الدينية لانه ثابت في امر بدنه وهو النفع  
فلان ثبت في امر دينه وهو الاصل اول قوله ومن هذا الجنس اي من جنس  
ان الوقت معيار للموكل صوم النذر في وقت معين وقوله في وقت يعين  
احترازا عن النذر المطلق وقد مر وصوره النذر المعين مثلا بان قال له على  
ان اصوم يوم الاثنين هذا او الخميس هذا قوله لانه واهداي لان الصوم  
واحد لا يقبل وصفين متضادين الى التثنية والوجوب قوله ومع الخطا في  
الوصف



بان قال نويت ان اصوم الصوم التطوع فقلت لك ان اذا صام في خربة  
سواء كان مقدر بان يقال لما صار اليوم من شهره متيقنا صار  
كيوم من رمضان وفي رمضان اذا صام المقيم بنية واجب اخر لا يصح  
النية بل يقع عن صوم اليوم وكان ينبغي ان يكون هناك اذا صام اليوم  
المنذور بنية قضاء او الكفارة فاجاب عنه بقوله لكنه اذا صام  
عن كفارة او عن قضاء يقع عنها لانه تعيين اليوم لصوم النذر حصل بولائه  
الناذر لا تعد الناذر ان لا يتجاوزها تعيينه في حقه بان لا يبقى النذر  
مشروعا ما في حق صاحب الشرع وهو القضاء او الكفارة فلا يصح  
تعيين الناذر لهذا المعنى صح بنية القضاء والكفارة في اليوم المنذور  
فيه دون نية النذر فقلت لحيته اي لحق صاحب الشرع والنوع الثالث  
ما جعل الوقت فيه معيارا اسبعا كقضاء رمضان والنذر المطلق  
وكون الوقت فيه معيارا ظاهرا لتقدير الصوم بقدر اليوم لكنه ليس بسبب  
بل السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وفي صوم النذر السبب هو  
النذر ومن حكم هذا النوع ان تكون النية موجودة في جميع الوقت  
ولا يفوت ما حكي عن عليه قوله والنوع الثالث في حسب  
تقسيم المنتخب لانه الرابع بحسب تقسيم كتابنا قوله مشكرك توسعه  
الاول مجرور يكون صفة لما قبله والثاني مرفوع بالفاعل لان اسم  
الفاعل يعا عمل فعله فكانه قال بوقت يشكر توسعه وسأعي عند  
الاساتذة الكبار وهو ان الله عليهم كان وقعها كذا ثم الاشكال في تفسير  
وقته ووجوبه اما الاول فانه لا يوجب في جميع اشهر بل في بعضها  
فيشبه من هذا الوجه الصلوة ولا يوجب في السنة تحييز مرة فيشبه  
من هذا الوجه الصوم فاشكل واما الثاني فهو ان الحج فدرض العمر كذا  
لا اقنع ولا يح الكلف اما ان يدرك العام القابل او لا فعلى اعتبار

66 لا ادراك بفضل شهر الحج من اداء فيشبه وقت الصلوة وعلى اعتبار عدمه  
لا فيشبه وقت الصوم فاشكل واما الثالث فانه لا يح الكلف من ان  
يعيش الى السنة الثانية او لا فان عاش فالوجوب توسع ولا فمضيق فاشكل  
ان عند محمد رحمه الله يسعه التاخير عند ان يوسف رحمه الله لا احتياط  
وعند ان حنيفة رحمه الله ولا يتان كذا في التقويم وجه قول محمد ان الحج فرض العمر  
بالانفاق وفيه اشهد الحج من حج العمر فلا يتعين الا بادايه كافي صوم القضاء  
وقته التقوى من العمر فلا يتعين الا بالاداء وجه قول ان يوسف ان السنة  
الاولى تعينت للاداء لتوجه الخطاب فيها ولا يراحم السنة الثانية الا بالادراك  
وفيه شك لتساوي الحيوة والمات فيها فتصير السنة الاولى في حق الحج كوقت  
الظهر للظهر فيصير انما بالتاخير قال الكوفي وجماعة من مشايخنا ان هذا  
الاختلاف بناء على ان الامر المطلق يوجب الفور عند ان يوسف وعند محمد يوجب  
التراخي والذين عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بل اختلاف  
ومثله الحج مثله مبتدأة واليه ذهب شمس لا يما الشوخي في هذا السلام على  
البنود ويذهب الله لها قوله قطعه ذلك في ظهر تعين الاداء في حق الاثم لا غير  
فصح اذا حجه النفل من عليه حجة الاسلام كما اذا أدى النفل في اخر حجة  
من الظهر مثلا يصح نفل وان كان ياتم بتاخير الظهر عن ذلك الجزا فكذا هنا  
قوله وجوازه اي جواز حج الفرض عند الاطلاق بان قال نويت ان اجمع وهذا  
جوابا عنك وهذا ان يقال لما صح مشروعية النفل كان ينبغي ان لا يوجب  
حجة الاسلام بمطلق النية كما لا يوجب صلوة الظهر مثلا بمطلق النية  
لصحة النفل فاجاب وقال لما جاز حجة الاسلام بمطلق النية بدلالة عرفية  
لانه لما تصدى للهلاك في البر والبحر ويحمل المشاق الكثيرة وبذل النفس  
والمال فتدور حاله عما انه اراد استنطاق الفرض عن ذمته لا النفل كما اذا  
اشترى شيئا بدراهم مطلقة حيث ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال



قال في الايضاح المطور في حجة الاسلام في الاول ايهام الواجبة  
في الاسلام على كل من استطاع اليه سبيلا قوله **فصل** في حكم  
الواجب بالامر لما فرغ من بيان الموجب شروع في بيان الواجب لانه  
اثره والاثر ابدى يتلو الموثور ثم اعلم ان ما قاله من حد الاداء والقضاء  
اختيارا ونسب لايمة وقال في الاسلام الاداء اسم لتسليم نفس الواجب الامر  
والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به والحدان قريبان قال الثاني  
ابوزيد ويستفاد الاداء والقضاء وقد يستفاد القضاء الاداء الواجب  
لما فيه من انقطاع الواجب كما في القضاء لما فيه من التسليم فظهر الاول  
فاذا قضيت اى اديت ونظير الثاني ادى دينه اى قضاء غيره ان  
خصوصه كل منهما بمعنى باعتبار ان الاداء لغة تدل على غاية الدعاء  
كما يقال الذيب يادو للغزال اى يحمله لياكله قال ابن السكيت  
في اصطلاح المذنب لادى له يادوله اذوا اذا اصله قال الشاعر ادوت  
له لا خذ فعيها الفة حذوا والقضاء على الاحكام بنسبه لا غير فلهذا  
خص الاداء بتسليم عين الواجب لوجود الرعاية على الكمال وخص القضاء  
بتسليم مثل الواجب لوجود التقصير فيه وعدم الرعاية على الكمال قوله  
يمثل من عنده الى من عند المأمور والكلف والبا توثيق بالاستقاط فكله  
وهو حقه اى المثل حق المأمور وهذا السند من حيث انه حقه لخالصه ولا  
مطالبه عليه به قوله **يجب** بذلك السبب اى بالسبب الموجب للاداء  
لان بقا اصل الواجب لوجود قدره على مثله وسقوط فضل الوقت  
للعجز عنه امر معقول وذكر لان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط  
الا بالاستقاط اى يحصل بادر من له الحق او بالاداء او بالقضاء اذا  
كان قادرا على مثله فالتفني القسام فتعين الثالث لقدرة  
المكلف على مثل الغاية لتكون التفرغ مشروعاً من حقه وسقوط

منه من الوقت غير ذلك مثله فلا اشتم ان لم يثبت تركه عامدا فعند 67  
لعراقيين من المحققين ان القضاء يجب بنص مقصود لان المأمور به  
اذا كان مفيدا بالوقت ينتهي بانتهاء الوقت كالحج لا يورى في غير  
وقته المخصوص ولا يحل الاول فان قلت لو كان وجوب القضاء بالسبب  
الذي يجب به الاداء فانه حجة الى وزود النص كقوله تعالى فؤدة من  
ايام اخر وقوله عليه من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها  
فان ذكر وقتها قلت وزود النص لطلب تفرغ ما وجب بالسبب بليل  
قوله فليصلها فان الضمير راجع الى الصلوة الواجبة بسببها فان قلت  
ينبغي ان لا يقضى المغرب اذا فات لعدم القدرة على ثلاثة ركعات فنقل ان النقل  
بثلاث ركعات غير مشروع قلت لا سلم انه غير مشروع والوتر سنة  
على قولهما واحدى الروايات عن ابن حنيفة رضي الله عنه والسنة نقل لان النقل  
عبارة عن الزيادة والسنة ايضا زيادة عبارة زيدت لا كمال الفرض  
ولئن سلمنا ان النقل بثلاث ركعات غير مشروع فنقول كان القياس  
يقتضى ان لا يقضى الا ان قضاء ثبت بالحديث بخلاف القياس فهو قوله  
عليه من نام عن صلوة الى اخره والقياس في مقابلته النص مطروح ثم اعلم  
ان القضاء لما ثبت انه امر معقول تعدى الى ما لا نص فيه وهو المذكور  
الموقت بوقت بعينه كقول الرجل له على ان اصوم هذا الشهر او اقل  
هذا اليوم فمضى الشهر واليوم ولم يصم ولم يصل فعليه القضاء وهذا  
مع قوله فيتعهد الى المندوبات المعينة قوله وهو قضاء الصوم  
والصلوة الضمير راجع الى المنصوص عليه قوله وفيما اذا نذر الى اخره  
هذا جواب اشكال وهو ان يقال يرد على ما ذكرت مسألة الجاح وهو  
ان من نذر ان يعتكف شهر رمضان ولم يعتكف حتى دخل شهر رمضان  
من قابل فاعتكف لم يجز فلو كان القضاء يجب بسبب يجب به



الاداء يصح اعتكافه في ركنين الثاني في ركنين او ركنين  
 السبب بل سبب اخوه هو التيقين فاجاب عنه بقوله وجب القضاء  
 بقصوم مقصود الى اخره تقدير هذا ان الصوم شرط للاعتكاف بقوله  
 علم لا اعتكاف الا بالصوم فمن لم يمتثل لشرط يلزمه الشرط كالصلاة  
 مع الطهارة والشرط جبر وجوده كيف ما كان لا قصد الا طهارة للتبذير  
 او لغنى اخر يجوزها الصلوة وان لم يوجد قصد اخر غير ان الصوم للاعتكاف  
 له شبهان شبه بالطهارة من حيث انه شرط كى يشبه بالصيامات  
 المقصود بعينها كصوم قضاء رمضان وصوم الكفارات من حيث  
 انه صوم وانما يلتزم بالنداء خلاف الطهارة فانها لا يلتزم بالنداء  
 خوفا على الشبهة فقلنا انه يتبادر بصوم رمضان  
 ما لم يصرد ينال ولا يتبادر اذا صار دينالا لما صار دينالا  
 مقصودا بنفسه لان ما لا يصير مقصودا بنفسه لا يصير دينالا  
 كالطهارة فلما صار مقصودا بنفسه صار كسائر الصيامات المقصود  
 وهي لا يتبادر بصوم رمضان فكذا هو بصوم رمضان الثاني اقر  
 يقول علم ما عليه اصل الاعتكاف كان ينبغي ان يجب عليه صوم  
 قصدي لا جله الاعتكاف لان الاصل في كل شيء كماله لكن الصومين  
 لما اجتمع في يوم واحد واليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد  
 يستتبع اقوا هذا اذها هنا لا اتفاق العلماء في وجوب صوم  
 رمضان واختلافهم في صوم الاعتكاف فاستقلنا باعتبار صوم  
 قصدي للاعتكاف لقوة في صوم رمضان وشرف في الوقت فلما فات  
 عاد الى الكمال الاصل وهو ان يجب بصوم رمضان قصدي لا ضمني  
 ولم تجز به صوم رمضان الثاني لان ادراكه كان موهوما حيث  
 فات الاعتكاف لا استواء الحيوة والموت الى ذكر الوقت فلم

فهو يعتبر فصلا كانه نذر مطلقا قال نعم على ان اعتكف شهرا فلو نذر  
 الاعتكاف مطلقا لم يجزه بصوم رمضان فكذا هذا فان قلت كيف  
 صح التمسك بقوله عليه لا اعتكاف في الليل بدون الصوم قلت لا نسلم  
 ان الصوم في الليل غير موجود مطلقا فلم قلت انه لذلك ولما لا يجوز ان يوجد  
 فيه صوم حكمي ضمني وان لم يجز صوم حقيقي قصدي فكلم من شئ ثبت ضما  
 ولا يثبت قصدا ولذا قلنا اذا نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم  
 الشروط حقيقة وحكا خلافا نذرا اعتكاف ليلتين حيث يصح لاشتمالهما  
 يوميهما فانهم قوكة فصام ولم يعتكف انما قيد به لانه اذا لم يصم  
 يصح اعتكافه بصوم القضاء كذا في الجاه الكبير لانه ادى كما وجب قوكة  
 انما وجب القضاء اي قضا الاعتكاف قوكة لان القضاء اني لقول  
 البعض بان القضاء يجب بالتنوير لزم الاداء المحض الى اخره المحض اللين  
 الخاص الذي لم يختلط به الماء وعوى محض اي خالص التمسك واداد به  
 الاداء الكامل الذي ليس فيه ينشأ من القضاء قوكة الا يرى ايضاح لقوله  
 اداء فيه قصور فان قلت كيف يصح قول المصنف ان الجهد ساقط  
 عن المنفرد وفي الكتب محرر وفي القلوب مقدر ان المنفرد ان شاخصه  
 وان شاء خافت قلت اراد بسقوط الجهد عنه عدم الوجوب عليه  
 والشان كذلك لعدم وجوب الجهد عليه يدل على نقصان في فعله اذ لا غل  
 ان ما فيه وجوب افضل او فصل فما ليس فيه وجوب علم انه قال عليه الصلوة  
 بالجماع بفضل على صلوة الفرد سبع وعشرين درجة الفخر الفرد قوله  
 وقول الاحق بعد فراغ الامام بان نام خلف الامام حتى انهم الامام  
 فاستيقظ بعده او احدث فذهب وتوضا فصلى ما بقى من صلواته  
 بعد الافراغ الامام قوكة اذا شبه القضاء اما الاول باعتبار  
 بقا الوقت وباعتبار انه خلف الامام حكاه هذا لا يقولوا لا يسجد

فان قال قائل قد علم انه لا يعتكف  
 رمضان في نذر ما لا يعتكف  
 رمضان مطلقا او قضاء  
 معتكفا جان وكذا الاول  
 الشرط وجوده بلا اعتبار  
 الجهد فانما هو للصلوة  
 وانما وجب الجهد في  
 من نذر ما لا يعتكف  
 الكبر

وانما يصح اعتكاف ليلة  
 صوم شهر الفرض من صوم  
 رمضان والعلم انما ان  
 الاعتكاف بمصر شهر  
 مطلقا وهو موجود في  
 الطهارة فانما يعتكف  
 من شهر رمضان

وانما يعتكف في  
 ما نذر ان يعتكف  
 ادركه في نذر



للسهوه وتفسد صلواته بالمحاذاة في هذه الحالة واما الثاني فليست ركز  
ما فاتته مع امامه لانه ليس خلفه حقيقة فصار اذا ايشبهه القضاء  
قوله ولهذا لا يتغير فرضه هذا ايضا لقوله يشبهه القضاء  
وانما لا يتغير فرضه لان التضايف حكمي الفايث ولا يتغير باعتبار نيته  
الاقامة وهذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى لمسافر فاحذر فوجه  
الى المصر فتوصلنا فتوى الاقامة بعد فراع فراع امامه حال ادا ما بقي  
من غير تكلم لا يتغير فرضه فهنا قيود يجب ذكر عرفناها الاول كون  
الامام مسافرا لانه اذا كان متقيا والمقتدى مسافرا يتغير فرضه  
حالة الاقتداء فلا يتاخر هذا والثاني ذهبنا الى المصر لانه هو موضع  
الاقامة ونية الاقامة في غير موضعها لغو كالبر والبحر لان حاله مبطل  
عن نيته والثالث فراع الامام لانه اذا لم يفزع ونوى المقتدى  
الاقامة يتغير فرضه لان نيته اعترضت على الاداء والراجح  
عدم تكلمه لانه اذا تكلم يبطل صلواته اصلا فيصير بحيث لا  
يقدر على البناء فيعتبر فرضه ح بنية الاقامة قوله فوجد المغير  
ازاد به نية الاقامة قوله بخلاف المسبوق يتعلق بقوله لا يتغير فرضه  
اي لا يتغير فرض الاصح بخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه  
اذا نوى الاقامة في قضا ما سبق لانه مودى ولهذا يقدر  
بمسجد للسهوه ولا يفسد صلواته بالمحاذاة في هذه الحالة ثم **اعلم**  
ان الاداء بثلاثة انواع في حقوق الله تعالى متروك بقى القضاء بثلاثة  
في حقه تعالى فثبته بعد هذا فبعد هذه الانواع الستة ستة  
انواع اخرى في حقوق العباد وهي عند قوله وهذه الاقسام كلها  
وانا قدم حقوق الله تعالى والله اعلم لانه ادلى للتعظيم وذكر  
اخرى بالتقديم لانه المعلى الابدى القديم وقدم الاداء على

69  
في ان قضاء عارض في الاسلام عام العارض قول والقضاء  
نوعان اذا دبر القضاء والصرف والا فهو ثلاثة انواع بمثل معقول  
وبمثل غير معقول وقضا بمعنى الا اذا قوت كما ذكرنا اراد به قضاء  
الصوم والصلوة لان الصوم نظير للصوم والصلوة نظير للصلوة  
فيكون معقولا قول وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل وليس  
المراد به كون مقتضى العقل خلاف مقتضى النقل لان العقل حجة مزجج  
الله تعالى كالنقل والتناقض في حجة تعالى كونه من امارات الجمل  
والسنة تعالى الشارع عن ذلك علوا كبيرا قول ثبت بالنص في الفدية  
والاجاج تعالى اجت فلا تاى بعثته ليج اما النص في الفدية فقول الله تعالى  
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين معناه والله اعلم لا يطيقون  
الصوم باضار لا بدالة الاجماع لان الفدية لا يجوز من يطيق الصوم بالاجماع  
قال الكلبي نسخت هذه بالاية التي بعدها وهكذا قال القتي وهكذا روى  
عن سليم ابن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه فدية طعام  
مسكين من اراد ان يفطر ويفتدي فدل حتى نزلت الاية التي بعدها  
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فتنسختها وقال السعفي لما نزلت هذه  
الاية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان الاعيا  
ينظرون ويفتدون ولا يصومون وصار الصوم على الفقراء  
منسختها من شهد منكم الشهر فليصمه فوجب الصوم  
على الفخر والفقير وقال بعضهم ليست منسوخة وانما نزلت في الشيخ  
الكبير وروى عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تقرا على الذين  
يطيقونه يعنى يكفونه فلا يطيقونه وروى عن عطاء عن  
ابن عباس انه قال ليست منسوخة هو الشيخ الكبير والمسرة  
المكبيرة اللذان لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان كل يوم



مسكيناً فعلى مذهب الشيخ دون وجوب سدقة الحاج والفقير  
علا الدين العالم صاحب شرح اللمعات غير صحيح بمعنى لا يطبقونه لانه  
قال تعالى وان تصوموا خيرا لكم اى وان تصوموا الصيام ومثل هذا  
الندب لا يرد في حق العاجز وقيل على الذين كانوا يطبقونه ثم عجزوا  
فدبر طعام مسكين وهذا ايضا غير صحيح بقوله تعالى وان تصوموا وقيل  
وعلى الذين يطبقون الفدية وهذا ايضا غير صحيح لانه لو كان كذلك لوجب  
ان يقال يطبقونها قال المطرزي من قال المراد لا يطبقونه فقد ابعد  
قال الخائفاق ما قال المطرزي اشارة الى ان افعال الحرفى الغير العاقل لم  
يثبت عندهم قلت ما قاله الخائفاق منقوض ولا يتولد لبيد وهم العسير  
ان يبطى حاسدا وان يميل مع الفقد وليا منها وقد فسروا الدورى  
وقال معنا عند الكوفيين ان لا يبطى حاسدا وان لا يميل كقوله تعالى يثبت  
الله لكم ان تظلموا اى ان لا تضلوا اى كى لا تضلوا والشافى ان يستعار  
الاخبار للحرفى الاضطلاح لا اشتراكها في الحذف والتفويت وحذف لا يجوز  
للإيجاب والاعجاز والاقصا والاختصار فمن لم يجوز مثل هذا  
فخاطره الخائن على الدقيق ليس بعاشق سوى ان ما ذكره علا الدين العالم  
حق وصدق اما النص في الاجحاج فهو ان امرأة جات الى رسول الله  
وقالت ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الداهلة فيجزيه  
ان ارج عنه فقال صلما ارايت لو كان علم ابيك دين ففضيحه اما كان يقبل  
منك قالت نعم قال فدين الله احق اى احق بان يقبل وقوله صلى الله عليه وسلم ان  
ارج بفتح الهزة وخم الحاء من الثلاث لا من المزيد منه كذا وقع سماعي وقت  
قد اتى اصول فخر الاسلام بنبيه بن بوز على الامام الحجة الاستاذ  
حسام الدين السمناني وهكذا ايضا وقع سماعي وقت في هذه النسخة  
انحن اصول فخر الاسلام ونسخة ميزان الاصول على العالم المحقق برهان

الدين المعروف بالشيخين بخلاف ما روى الله عنها ويقتبل منها ١٥  
قوله ولا يعجز المؤمن ان اخذ اى لا يدرك المماثلة بين الصوم  
والفدية ولا بين الحج ونفقة الاجحاج لا صوم ولا معن اما صورة  
فطاهر اما معن فان الصوم عبادة قاهرة للنفس الامارة  
بالسو بايجاج الاجحاج والفدية موصلة الى النفس الراحة باشباعها  
وبينها شافى والقياس يقتضى ان لا يقضى الصوم بالفدية للشافى بينهما  
الا اننا تركناه بالنص وكذا بين الحج ونفقة الاجحاج لا مماثلة فان الحج عبادة  
عن افعال معلومة في زمان معلوم في مكان معلوم وهي عرفة والنفقة  
عبادة عن عين صاحب الحوائج الشخص ومن غيره ولا مماثلة بينهما لان ما هو  
غير قائم بنفسه الا ان المماثلة ثبت باحدث وتخصيص هذا ان القضاء  
حصل بالفدية والنفقة في الصوم والحج لان القضاء صرف ماله الى ما عليه  
الا ان المماثلة لا يدركها العجز والقياس يا باها فتركناه بالشرع  
قوله ولكنه يحتمل ان يكون معلولا اى لكن النص يحتمل ان يكون معلولا  
بعلة وان كما لا نذكرها في بعض النسخ ان يكون معقولا اى يحتمل ان يكون  
مدركا بالعقل الا ترى ان الانبياء عليهم السلام يدركون الاشياء الباطنة  
وغيرهم لا ولذلك العلماء يدركون كثيرا من الاشياء وغيرهم لا هذا  
جواب اشكال وهو انه اذا كان غير معقول يكون ثابتا بخلاف  
القياس والشئ اذا ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس فلم  
قسم في الصلوة اجاب الفدية عنها على اجاب الفدية في الصوم  
واجاب عنه لكنه يحتمل ان يكون معلولا اى بعلة الفدية فلا صار  
معلولا بعلة الصوم والصلوة شيكها من حيث انها عبادتان  
بدنيان لا تعلق لوجوبها ولا ادائها بالمال عذبا حكم احدها  
الى الاخر قوله بل اهم وانه والله اعلم يقول نعم لانه غير معقول



والقياس غير ثابت لكن الصلوة اقدم من الصوم فلما ثبت الغدبة  
في الصوم وهذا ادى ليحصل التلافي في وقت في الصلوة وهي لم واعلم  
بالطريق الاول بالدلالة لا بالقياس بيان كونها اعم من حيث وجوب  
الصلوة على من اسلم في اخر جزء بخلاف الصوم ومن حيث المفاجئ  
متكثرة في كل يوم بخلاف الصوم **قوله** احتيا طايغ اجاب الغدبة  
للصلوة بطريق الاحتياط فان الصلوة اذا كانت كالصوم عند الله تعالى  
لا يبقى تحت عمدة المال او يقول بالنظر الى كون النص معقولا حب الغدبة  
والى كونه غير معقول لا يجب فامرنا به بالغدبة احتياطا ولم يقطع الحكم بانه  
جائز البتة والغدبة نصف صاع من حنطة للذي يوم في الصوم وكذا في  
الصلوة يجب على قولنا في حنطته من ثمنه انني عشر من الاذن والتوفيق عند  
**قوله** كما اذا تطوع به الوارث في تجزئه الغدبة عن الصلوة ان شاء الله كما  
اذا تطوع به الوارث عن المورث من غير ايضا المورث بغدبة الصوم  
حيث تجزئه ان شاء الله تعالى والصبر في به يرجع الى الغدبة على ما يدل الغدبة  
او التصديق المذكور **قوله** ولا يوجب التصديق الى اخره هذا  
جواب سوال مقدرو هو ان الشئ اذا فات ولا مثله عند المكلف يسقط  
لا الى خلف وخان كفضل الوقت ورمي لما رقت تركته هذا الاصل في  
التضحية اذا فاتت عن وقتها حيث قلتم بايجاب التصديق بعين الشاة  
او بقبيلتها قضاء عن التضحية مع ان التضحية وهي اراقه الدم للقرية  
لم يعقل قد به في ايام النحر ولا مثله عند المكلف فاجاب وقال اننا لا نوجب  
التصدق باعتبار ان التضحية اصل والتصدق قضاء عنها قائم  
مقامها بل نوجب التصديق باعتبار احتمال كون التصديق اصلا والتضحية  
في ايامها قائمة مقامه لان التصديق هو المشروع في باب المال والابل  
كما اعتبار هذا الاحتمال اعنى احتمال كون التصديق اصلا في ايام التضحية

عدم جواز التضحية اذا عاود وقتها من قابل مع القدرة على المشرك ولو كان  
التضحية اصلا جاز فصارها يعود وقتها لوجوه القدرة عليها  
والقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف من طل كل الخلف كالتيمم اذا  
قرر على الماء تحريم هذا ان الشرع امرنا بالانححية وهي من العبادات المالية  
فكان ينبغي ان يكون التصديق بعين الشاة اصلا او القيمة اذ يشكر كل  
نعمه من جنسها كشكر نعمة العبد بالخدمة وشكر المال باداء بعضه  
الالفقراء والمساكين لان الناس لا كانوا احببوا الله تعالى في هذه  
الايام فقلل القرية من عين الشاة الى اراقه دمها تركية اضيافه لانام وخصيه  
للطعام وتطيب اللحم على الطاهر والغام لما ان الاقام ينتقل عن البدن في  
اقامة القرية الى الة القرية كما ان المستعمل لهذا حرم الشارع الصدقة المفروضة  
على بني هاشم لفضلهم وشرفهم وقال يابني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة  
الناس واوساعهم فلم يعتبر الموهوم المحتمل وهو التصديق في ايام التضحية لعدم  
اعتبار الراي في مقابلة المنصوص فلما فات وقت التضحية اعتبر الاحتمال  
وهو التصديق بالمال باعتبار انه اصل لا خلف لعدم امكان العمل بالمنصوص  
**قوله** ولهذا لم يعد الى المثل الى لم يعد الحكم الى المثل وهو الضربان وهذا ايضا  
للعون التصديق اصلا مشروعا في باب المال وقد بيناه **قوله** ولهذا قال  
ابن يوسف رحمه الله وهذا ايضا لما فعل عليه الايضاح الاول وكانه يقول انما  
محقق فيما اذا قرر على المثل لا غير ولهذا المعنى قال ابو يوسف في الدرر في الركوع  
لا يكبر تكبيرات العيد لعدم القدرة على المثل اذ التكبير في الركوع غير مشروع  
لكننا نقول الركوع له شبهة بالقيام حكما وحقيقته اما حكما فان من  
ادرك اقامه حالة الركوع يكون مدركا تلك الركعة واما حقيقته فان القيام  
عبارة عن اسماوا التصفين واستواء النصف الاعلى الركوع فايته كما ان  
باقوه يتحقق الفرق بين التمام والفقاع لان استواء النصف الاعلى



موجه في القاعد ايضا فبما حذر هذا يكون انما الله فاست  
 حقيقة لانه عبارة عن استوائها فلما لم يرد في الركوع فيه في صلوه  
 لا يكون قضا، محض بل قضا يشبه الاداء وهذا نظير ذلك فقول  
 وهذه الاقسام الى الاقسام الستة المذكورة في حقوق الله تعالى ثلاثتها  
 في الاداء وثلاثتها في القضا كلها يتحقق في حقوق العباد فقوله فتسلم  
 عين العبد نظير الصلوة بالجماعة وقوله ورده مشغولا الى اخره نظير  
 فعل الفرد فقوله واذا اتمها الى اخره نظير فعل اللاحق وقوله وضمان  
 الغصب نظير قضا الصوم والصلوة وقوله وضمان النفس والاطراف  
 نظير الفدية واجحاج الغير وقوله فتسلم عين العبد المغصوب اذا  
 كامل لانه اداه كاستحق عليه اداه ورده مشغولا اذا قاصر لانه  
 لم يرد له كوجوب عليه اداه ولهذا قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع  
 الى الولي الجناية لا يكون العاصب ضامنا لوجود الاداء ولو دفع او بيع  
 بالدين يضمن العاصب قيمته لقصور الاداء فصار كانه لم يرد **قوله**  
 واذا اتمه عبد الغير الى اخره صورته ان رجلا تزوج امرأة وسمى لها مهر  
 عبد الغير والتسمية صحيحة بالاجماع ثم ان الزوج اذا اشتراه وسلمه اباه  
 جبر على قبوله لوصوله الى عين حقها فصار من هذا الوجه اذا كنز  
 حيث انه ينبغي اعتناقه لا اعتناقه قبل التسليم ومن حيث ان تبدل المالك  
 اثر ان تبدل العين كما فيكون قضا فكان اذا تسلم العبد المستنى  
 اياه شيئا بالقضا وهذا لان لما دخل عليه علم بربية رضى عنها  
 قدمت اليه قرا وكان القدر يغلب اللحم فقال عليه لا تجعل بيني وبينها  
 من اللحم فقال هو لم تصدق علي يا رسول الله فقال عليه السلام كد صدقة  
 ولنا هدية تودح جبر بالرفق لان حجة هذا المالك لا لغاية كقولهم مرض  
 حتى لا يرجعه **قوله** قضا بمثل معقوا يعني ان القاصب اذا اضر

١٢  
 بغيره بغيره يكون فلو قلنا انما معقول لان الممانلة المال والمال  
 ومعقوله بغيره على نوعين قضا، فامل وقضا، قاصر فالاول في المثليات  
 كالمكليات والمفوضات اذا اضر بالمثل واما قلنا انه كامل لانه اعدل  
 لوجود حق المخصوص منه في الصورة والمعنى والثاني فيما لا مثله  
 اذا اضر القيمة او فيما له مثل لكن انقطع وغبن القيمة ان حقه كان  
 في الصورة والمعنى فلما قامت الصورة وبقي المعنى وهذا القيمة فمضاه  
 فصار قضاؤه قاصدا لغوات الصورة **قوله** بمثل غير معقوا يعني  
 ان رجلا لو قتل او قتل او قطع طرفا منه يجب عليه الدية او الارش  
 بالنفس فالديه او الارش للنفس او الطرف مثلا لانه هو الاصل في ضمان  
 العدوات قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدا عليكم الا انه  
 لا تدرك بعض الممانلة بين المال والنفس بالبعقل ان لا ذمى ماله مكرمه  
 مفضل والمال مملوك بمثل خلق لطعام البعاد فلا يتشابهان فيكون  
 قضا بمثل غير معقول ولهذا اصدار الى المال الا عند تغرر القصاص  
**قوله** كان تسليم القيمة قضا لان القضا مرفوع الى ما عليه بمثل  
 من عند فيكون تسليم قيمة الشيء قضا له بيان هذا ان التزويج على  
 عبد غير معين صحيح بالنظر الى التسمية لكنه مجهول بوصفه معلومة  
 باصله فلا يتعين الوسط الا بالقيمة فتصير على اصلا فيميل الى  
 ان الوجهين شأوا ومن الوسط رعاية الجانبين فلما صار  
 القيمة املا من وجه راحته المسمى فاجبرت على قبول القيمة كما اجبرت  
 على قبول المسمى فالحاصل ان تسليم القيمة قضا لكون قيمة  
 الشيء مثلا له معنى لكنه في حكم الاصل في الايجاب بخلاف قيمة العبد  
 المعين لانها قضا محض لكون العبد معين قبل التسليم  
 فلو سلمه الشرع فرق بين وجه الاداء الى اخره اعلم ان الوجوب

وادعى كغيره اعطاه عبد وسطا في قيمته  
 وانا خبر لان خبره الاصل ٩٩



عبارة عن شغل الذمة بالواجب دونه وغيره على وجه السبب  
 الاهلية وثبت حيزاً من الشيء الذي يكون للمكلف لا يحتاج له  
 الى قدرة ما وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريع ما في الذمة من الواجب  
 وهو بالخطاب دونه على القدرة المتوقفة اي يتوقف وجودها على  
 والاصل بمعناها قوله تعالى لا يكلف الله شيئاً الا وسعها والاداء عبارة  
 عن تسليم الواجب دونه بمعناها على القدرة الحقيقية اي التي تتحقق  
 الفعل لا سابقاً ولا لاحقاً ما عرف في مسألة الاستطاعة في الكلام  
 والقدرة الممكنة هي ادنى ما يمكن به المأمور من اداء الزعم بدنياً او قائماً  
 فلو قلت انما قال دون القضاء اشارة الى اردوام هذه ليست شرطاً  
 لبقا الواجب بخلاف القدرة المتصرف له وجه قوله لان القدرة شرط  
 الوجوب تحقيقه ان الواجب واحد والقدرة شرطه وبالقضاء لم يكن  
 الواجب شيئاً آخر فلا يشترط لوجوب القضاء قدرة اخرى وهو معنى  
 قوله ولا يتكرر الوجوب ولجب احد فانهم موقع قوله شرط الوجوب  
 شرط وجوب استقاط ما في الذمة لا شرط نفس الوجوب وهذا بنا  
على ان القضاء يجب بالسبب الموجب للا اداء قوله والشرط كونه متوقفاً  
 الوجود اي شرط وجوب للا اداء وهو القدرة الممكنة كون الشرط متوقفاً  
 الوجود اي كون القدرة متوقفاً لا متحققة فان القدرة المتحققة  
 لا تسبق الاداء لانها لو سبقت لا يحتاج الى ان يبقى الى وقت الاداء  
 او لا يبقى وكلاهما باطلاً ان في الاول يلزم قيام العرض بالعرض  
 لكون البقا صفة للقدرة وهي غير معرضة في الحال وفي الثاني يلزم  
 حصول الفعل بلا قدرة وهو ايضاً محال قوله وهكذا قلنا صورة البلاوع  
 او لا سلام في اخراجها بلزوم الصلوة وان كانت حقيقة القدرة  
 معدومة لا خيال امتداد الوقت بوقف الشمس عقلاً وان كان

في قوله لا يكلف الله شيئاً الا وسعها  
 لا يوجب الاداء  
 لا يوجب الاداء

نادراً عاده والشيء لا يخرج من لا مكان يكونه نادراً لان الممكن على ثلاثة م  
 انواع النوع الوجود كطلوع الشمس من شرقها غداً وان ندرك الوجوب  
 كقطع مسافة شهادة بشاعة واحدة ومتساو الوجود كذلك في الغدا دار  
هذه بقل كذا قال بولان بدر الدبر الكروري قوله فصار الاصل شروطاً  
 اي الاداء التوهم القدرة ودرجة النقل الى القضاء للعجز الحال الظاهر فيه  
 اي في الاصل هذا كاذب خلف ليحسن السما اولي يقلبن هذا الحج ذهباً  
 حيث يقتضيه بمعناه موجب للتوهم وهو الاصل بلا احتمال عقلاً ثم ينقل الى الحال  
 وهذا الكفارة للعجز الحال يكون محالاً عاده ولذلك اذا دخل وقد الصلوة  
 يتوجه خطاب الاصل على المسافر والاصل هو الوضوء والخطاب قوله تعالى  
فاغسلوا وجوهكم الا له لنوع القدرة باشفاق الارض والنهار الماء عنها  
 ثم يحول الى التيمم لوجود العجز الحال المعادي قال في الديوان محمد  
الناس اي دخل مجبوراً ومن لا اذا ما لا يجب الى اخره اي ومن حمله الاداء  
الحب لا يقدر ميسرة للا اداء على المكلف هي اي القدرة الميسرة زايدة  
على الاولى اي على القدرة الممكنة بدرجة وهي درجة اليسر قوله وفرق  
ما بينها اي ما بين القدرتين بمعناه ان الواجب بالقدرة الميسرة  
تفيد من القصر الى اليسر رحمة من الله على عباده وفضلاً منه عليهم على ما قال  
ويضع عنهم ايضاً بجلا ف الممكنة وما فرق بعضهم بقوله ثم حاصل الفرق بينها  
ان القدرة في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة والقدرة في الواجب  
بالقدرة الميسرة صفة لا شرط لان تغير بها والتغير للمتغير صفة المعروف  
بصفة لا يبقى الا بها ففيه نظراً لان الحال ان اراد بالصفة كون القدرة صفة  
للموجب او للمكلف ففساد الاول ظاهر كون الشيء صفة غير ما قاعده به  
في الثاني يلزم كونه صفة فلا يصح ح قوله وايضاً الحال ان اراد بشرط  
شرط ابتداء الوجوب ام شرط المقام شرط كلها فان اراد الاول



فيتنقص بالقدرة الميسرة لان الواجب يتعلق بها فلا يوجد بها فلو كان  
 اراد الثاني فيتنقص بالقدرة الممكنة حيث لم يشترط لبقاء الواجب وان  
 اراد الثالث فيتنقص بالقدرة الممكنة ايضا لهذا المعنى وبالقدرة  
 الميسرة لانها شرط ابتداء وبقاء وهو قد نفى بقوله لا شرط فان قلت  
 يدرك عليك هنا سوا لان احدهما ان الواجب المتعلق بالقدرة الميسرة  
 لا يوجد قبلها فكيف يتغير بها والثاني ان دوام القدرة ببقاء الواجب  
 وهي عرض لا يتحقق قلت كان من الجائز ان يتعلق بعض الواجبات بالقدرة  
 الميسرة تغير الواجب من صفه العبدان ليسر بالنظر الى الامكان والجواب  
 عن الثاني انه اراد بدوام القدرة عند ادائها لا بقاءها فان قلت  
 ينتقض قول المصنف لان الحق مع وجب بصفه لا يبقى واجبا الا بتلك  
 الصفه بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك يتعلق بالممكنه فلم يشترط دوام  
 الممكنه لبقاء الواجب والرد عليه في التقويم وغيره قلت لا نسلم انه  
 ينتقض بل الثاني هناك كذلك ايضا لان الواجب مع تعلق بالقدرة الممكنة  
 حصل التمكن من الاداء بقدر الممكنه فلم يشترط اتمد منه ولين سلمنا  
 فنقول ان شرط الروام كانت الممكنه ميسره فلم يبق بينهما فرق وهو  
 خلاف الاجماع فلم هذه الضرورة تركنا ذكر الاصل ما ثبت بالضرورة لا  
 يتقدح فيما ثبت بغيرها قوله فيصير سمي سهلا المساهلة  
 التساهل التساهل فعلى هذا يكون من قولهم شجاع باسل واسعد  
 ضرغام فافهم قوله ولهذا قلنا ايضا للواجبات الثابتة بالقدرة  
 الميسرة وهي الزكوة والعشر والخراج والكفارة وجه الايضاح هو ان  
 الزكوة لم تجب الا في حال نامي بحول مع امكان الاداء في كل حال وليس  
 شرط ذلك الا ليسر فلو قلنا بعد ذلك بعدم سقوط الزكوة بعد هلاك  
 النصاب بعد التمكن من الاداء لا يقلب اليسر عسرا والغنم غنما

وهو غير جائز وكذلك عسرا حيث يعلة وجوبه بلام الخارج فلا هلك الخارج  
 بعد التمكن من الاداء سعة العسرا في بقاءه بلام الخارج دليل البتة  
 حيث لا ينتقض اصل ما له فان امكان الاداء ثابت بالآخر فلو قلنا  
 بتعال لوجوب بعد هلاك الخارج لا يقلب اليسر عسرا محضاً وكذلك  
 الخارج يتعلق وجوبه بقدرة ميسره حيث لم يجز ادائه الا من الخارج حقيقة  
 او حكماً بان يكون حاله لو انتفع بالارض لمسلم له الخارج مع ان امكان الاداء  
 حاصل حال آخر فلو قلنا بالوجوب فيما اذا هلك الخارج او كانت الارض تزا  
 لا يمكن الانتفاع بها لا يقلب المرفوع وهو فاسد ولم يكن اعتبار الخارج حكماً  
 في العسرا بان كانت الارض صالحة للزراعة ثم لم تزرع ولو جعل كان الخارج موجود  
 لتقصير وجهه كافي للخارج لان العسرة عبارة عن جزاء وصد من الاجزاء  
 العسرة والجزء الواحد منها بدونها حال فان قلت يجب ان يبقى الوجوب في  
 الزكوة والعشر اذا هلك النصاب والخارج بعد التمكن من الاداء فيها الوجود  
 تقصير التأخير وهو تعدد منه تعدياً اذا كان وجوب الاداء متقيداً  
 بالوقت والامر مطلق عنه علم ما من قبل خلاف الاستيعال فانه بضعة  
 تعدى علم حق المغير فلم يسقط الوجوب ولم يوجد الضم منه في صورة الهلاك  
 فمن ادعى فعليه البيان قوله اعطى المزرع اي استأصله قوله الا ترى  
 انه الضم يرجع الى الشرع وهو ايضاح لا يجاب الشرع الاداء بصفة اليسر  
 وجه الايضاح ان ذكره فيها بينا فلا تعيده قوله وعلم هذا قلنا اي على  
 هذا الاصل المذكور وهو ان الحق مع وجب بصفه لا يبقى واجباً الا بتلك  
 الصفه بيانه ان كفارة اليمين تتعلق وجوبها بالقدرة الميسرة ولهذا  
 اذا عسر بعد الحنف كفر بالصوم وانما قلنا ان وجوبها بالقدرة  
 الميسرة لا ليلين احدها حال الغنم والثاني حال العسرا اما الاول فانه  
 يتخير الحائث في احد الاشياء الثلاثة وفيه يسر وسعة بخلاف

ان الواجب  
 لا يتغير  
 من صفه  
 العبدان  
 ليسر  
 بالنظر  
 الى  
 الامكان  
 والجواب  
 عن الثاني  
 انه اراد  
 بدوام  
 القدرة  
 عند  
 ادائها  
 لا بقاءها



ماله كان الوجوب متعيناً في حله حيث يلزم فيه عسر - شيق  
وهذا لا يخفى على ذي لب (المقالة التي فاته) يستعمل الحكم في الصوم العجز  
عن المال في الحال مع امكان القدرة عليه في المال ولم يعتبر استئجار  
العجز كما في الشئح الثاني لان اعتبار الاستمرار لا يتعلل الحكم في الصوم  
ببطل اداء الصوم اصلاً فعلم ان اعتبار العجز الحالى ليس **قوله**  
تيسر الاداء بالوقع علم انه جواز اى لان التخيير والنقل تيسير  
قوله فكان قيل الزكوة اى كان التكفير من قبيل الزكوة باعتبار ان  
وجوبها بالندرة المتيسرة بخلاف غيرها فوقه وان المال هنا  
اى في الكفاية غير معين فاقى ما اصابه من بعد العجز يكون قادراً  
على التكفير بالمال ولا يجوز التكفير بالصوم بخلاف الزكوة فان المال  
هناك عين لان الواجب هناك ايضاً جزء من المال بالنصاب  
الناسي لحولى هلك ذلك وقد علم مال اخر لاجب عليه زكوة المالك  
قوله وهذا سادى الاستهلاك الملاك اى في صورة الكفاية لان المال  
لما لم يكن معيناً لم يكن الاستهلاك نوعاً بل على محل مشغول بحق  
الغير بخلاف الزكوة فان الاستهلاك فيها تعدى على محل مشغول بحق  
الغير يكون المال معيناً بخلاف الاستهلاك قبل حوله لان الحول حيث  
لا يكون نوعاً بل لا نه لم يوجد الوجوه بل يكون مضيماً خالصاً حقه  
قوله اما الج فالشرط فيه المكنة لان اليسر في السفر لا يقع الا بمراكب وخديم  
واعوان وليس كذلك بشرط بالاجماع فلهذا لا يسقط العجز بعد  
المكنة من الزاد والراحلة اذا ذهب المال **قوله** فلذلك لا يلاحظ ان  
الشرط في الج المكنة لم يكن المكنة شرطاً لبقا الواجب حتى اذا  
فانت المكنة يبقى الواجب كما كان قوله وكذلك صدقة الفطر  
يعلم ان صدقة الفطر يتعلل وجوبها بقدره مكنة لا ميسرة

لا نه يجب ثياب البذلة وقد يتحقق بها اليسر لعدم الثناء واليسر **٧٥**  
انما يكون في الثامى لانه ح يكون الاداء من فضل المال ولا ينتقص به  
اصل المال كما في الزكوة فلما كان وجوبها بالمكنة لم يسقط اذا هلك المال بعد  
الوجوب وهلك من عليه بعدة فان قلت سلمنا ان الوجوب بالمكنة  
فلم شرطتم النصاب والمكنة يحصل باذن منه قلنا انما شرطنا لانه لا يتصور  
الاغنا عن المسئلة من غير الغنى كالتملك لا يتصور من غير المال قال عليه  
السلام غنوه عن المسئلة في مثل هذا اليوم والغنى في الشرع مقداره فان قلت  
على هذا يكون ثبوت الغنى بالاقتضاء والثابت بالاقتضاء هو الادنى  
لا بدفاع الضرورة به فلما ملك مقدار ما يمكن من اغنا الفقير عن المسئلة يكون  
الغنا ثابتاً فلا حاجة اذن لاستدطاء النصاب قلنا نعم لكن يلزم  
عده الامر على موضوعه بالنقص وهو فاسد بيان الملازمة ان الاغنا علم  
هذا الوجه يوجب افتقار الواقع والمقصود من اغنا الفقراء تشاغلهم  
بالصلوة بغير عايق البال عن المسئلة والراغب علم هذا يكون قلبه  
مشغولاً بالمسئلة عن الصلوة فينقلب الموضوع وايضا فهو رخص  
الشارع الى المشروع اولى من صرفه الى غير فان قلت انك اثبتت  
ان الكفاية وجبت بالقدرة الميسرة لوجود التخيير والتخيير في  
صدقة الفطر وان كان ثابتاً بصورة غير ثابت معنى والعبرة للمعنى  
لان قيمة نصف صاع من بوم قيمة صاع من شعير كانت مساوية عندهم  
بخلاف التخيير في التكفير **قوله** ثياب البذلة قال في المختلغات  
البذلة اسم لشوب يتشدل اى يتصرف ويستعمل بالبشر يعنى  
لو ملك ثياب البذلة فاضله عن حاجته لا صلياً ما يلبسها ولا ثياباً  
حجب عليه صدقة الفطر وقبل المراد بها ثياب لجمال التي يلبسها  
في المواسم والاعباد فلم يكن البقاء بقا الواجب شرط الوجوب



اي الفنا **فصل** في صفة الحسن المأمور به من صفاته  
الجنس الى النوع كعلم الطب ما فرع من علم الواجب بالامر مشروع  
في صفة الحكم بعده يكون الصفة تبعا للموصوف اعلم ان حسن المأمور  
من حيث ان المأمور به ما ينبغي ان يوجد وهو عبارة عن كونه  
مطلوب الوجود والحسن مطلوب الوجود فيكون المأمور به حسنا  
وكذا المنهى عنه ما ينبغي ان يعدم وهو عبارة عن كونه مطلوب العدم  
والفقيه مطلوب العدم فيكون المنهى عنه قبيحا ثم اعلم ان حسن  
المأمور به من قضية حكم الامر ومن مدلولات الامر عندنا ان  
ان وروا الامر دليل ومعرفة حسن سبق ثبوته بالعقل وعند عامة  
المجابه الحديث من قضية نفس الامر ومن وجباته بناء على ان العقل  
عندم لا يعرف حسن الشيء وقبحه فيكون الحسن ثابتا بالامر فكيف  
مبنى قولهم فاسد فيكون قولهم بناء على الفاسد والبناء على الفاسد  
فاسد وذلك لان العقل بالعقل من امارات السفة وايضا يبطل  
قولهم الفرق بين النهي والمبشور وهو باطل والباقي يعرف في الكلام  
في مسألة العقل يرد عليهم امر السفة كالسلطان اذا خالف ما  
امره ثم اعلم ان المأمور به ثم لم يحل فيقسم بحسب الحسن علم  
اربعة اقسام وذلك لان حسنه لا محال ان يكون في عينه او في  
غيره فالاول اما بواسطة او بغير واسطة وما كان بغير واسطة  
فكالصلوة وما كان بواسطة فكالزكاة والثاني لا محال ان يحصل  
الغير بفعل مقصود وهو كالوضوء او بدونه وهو كالصلوة على  
الميت **قوله** ما كان المقنع في وضعه ان كان المعنى الحسن  
للمأمور به في عينه **قوله** يتبادر بافعال واقتوال والمأ  
قدم الافعال لانها افضل لكونها اشق على البدن وافضل الاعمال

احسنها ولا نقول لا يحتمل النية به خلافا لقول حيث يكون قراءة الامام  
قراءة المقتدى بالحديث ولان اركان الصلوة افعال وزكن الشيء  
ما يقوم به ذلك الشيء فيكون الحق بالتقديم بخلاف الاقوال فان بعضها  
شروط وبعضها سنة الا القراءة فانها قد فرض هذا ما عذر من الوجه خلاصة  
وقد قيل ان الافعال اشرف في ماهية الصلوة من الاقوال بدليل وجوب  
الصلوة علم من قدر علم الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها في حكمه  
**قوله** والتعظيم حسن في نفسه لان تعظيم الله عبارة عن الانقياد  
لامره تعبدًا وتقديرًا اليه وهو من باب الشكر وشكر المنعم في ذاته  
امر حسن في الشاهد والغايه شرعا وعقلا **قوله** الا ان يكون  
اي التعظيم في غير حقيقته في غير وقته بان يكون قبل وقته او في الاوقات  
المنهيّة **قوله** ادحاله بان يكون حال الحديث في حيث لم يشوبه القيم فلا يجوز  
قوله وما الحق بالواسطة اي النوع الثاني من الاقسام ما الحق  
بالواسطة بالحين لعينه **قوله** بواسطة حاجه الفقير الى اخره  
فيه صنعة لقي ونشيد اي ان هذه الافعال اي الذكوة بواسطة  
حاجه الفقير المسلم المحتاج الى القوت والصوم بواسطة اشتها  
النفس الامارة بالسوء والى بواسطة النعقة العظيمة المحترمة  
تضمنت اغناء عباد الله وقهر النفس التي هي عدوه وتعظيم ما عظم  
الله تعالى غير ان هذه الوسائط على هذه الصفة بحسب الاختيار  
للعبد فيها فصارت كان لا واسطة معنى وهذا معنى قوله بالانذار  
بالتنوير كذا السماع من الاسانيد الكبار **قوله** هذين النوعين  
اشاره الى نوعي الحسن لعنه في عينه **قوله** لا يقول الواجب اي  
بادابه **قوله** باعتداف ما يسقطه كالمجنون والاعمال والفيض  
بيان ان المجنون والامتناد يومًا وليلة في الصلوة باعتبار



الصلوة عند مجده وباعتبار الساعات عندها وشمس في الصوم  
وحول في الزكوة عند كحد حمله والتمتع عند بيوعه وعمره في الحج  
سقط الاداء واعتبار امتداد الاغناء في الصلوة خاصة لذاته في غيرها  
ولذلك لم يصح بسقط الصلوة خاصة قوله ما يحصل المعنى اي يحصل  
المعنى المحين للمأمور به والالف واللام فيه للعقد بفعل مقصود كالصوم  
بيانه ان الوضوء اذا حين باعتبار كونه وسبيله الى الصلوة التي  
هي مناجاة الله تعالى لا باعتبار ذاته وانما ذاته استفعال ما  
في اعضاها لا حين فيه شرعا وكذلك السجود الى الجماعة انما حين لكونه  
رئيسه اليها باعتبار ذاته لانه عبارة عن الشيء مباح اثباته  
لا بتعلقه بواب ولا عقاب ولا حين فيه شرعا نعم المعنى المحين  
وهو الصلوة والجمعة لا يحصل بالوضوء والسجود بل بفعل مقصود  
قوله وما حصل المعنى بفعل المأمور به وهو من اضافة المصدر  
الى المفعول بيانه ان المعنى المحين للمأمور به وهو قضاء حق  
الميت المسلم في الصلوة عليه وتتمتع الله تعالى في الجهاد والرجوع  
عن المعاصي في اقامة الحدود يحصل بالصلوة والجهاد والمعاد  
بدون فعل اخذ مقصود وانما قلنا ان المعنى المحين في الصلوة  
لجنازه قضاء حق الميت المسلم لان الصلوة على هذه الهيئة  
ولا ميت هناك او هو موجود ولا اسلام له عيب لا اعتبار له  
شرعا وكذلك الجهاد اذا حين بمعنى قهر الكفار لا باعتبار  
ذاته لان ذاته تخريب بناء الله تعالى وملعون من هدم بنيان  
الرب بالحديث ولذلك لانه انما حين لمعنى الرجوع لا باعتبار ذاته  
لان ذاته افساد واهرام وهذه المعاني وشرائط رضا  
الى اختيار العبد اعن اسلام الميت وكفر الكافر معصية

الاعمال قوله بقا الوجوب وجوب الايمان بنبوت الغير وفي بعض  
النسخ بوجود الغير وهو ظاهر بيان ان الوضوء يجب علم من يجب  
عليه الصلوة وسقط عن من يسقط عنه الصلوة وكذلك النبي وجوب  
الحجة ويسقط بسقوطها وكذلك الصلوة على الميت يجب بوجوده الاسلام ويسقط  
اذا سقط حق الميت بغيره او بغيره وكذلك الجهاد يجب بوجود الكافر حتى  
لو اسلم الناس جميعا وان عدم الكفر يسقط الجهاد لكنه لان الخبر لقوله  
علمو الجهاد ما مضى الى يوم القيمة وكذلك الجهاد بنبوت المعصية وينعدم  
عند علمها **فصل في النهي قوله النهي في صفة التيمم اي اقتضاء**  
**صفة التيمم للنهي عنه** انما قدرنا هكذا لانه ليس في ذات النهي شيء لكونه  
صفة للناس والناهي هو الشارع تعالى الشارع عن ان يكون موصوفا بصفة  
التيمم لان النهي له حقيقة واحدة وهي طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعانة  
قولا وهذا المعنى لا يحتمل الا تقسيم والجهاد وانما الاقسام بحسب  
التميز عنه قوله ما قيل لعينه وضعا اي قيل لذات الفعل المنهي عنه  
لا باعتبار كونه فعلا فكم من فعل يوجد حيث طاعة ولا قيل فيه  
واراد بغيره وضعا فبمعنى عقلا من غير ورود الشرع بغيره قوله  
كالكتفاني كالكتفاني به وانما قدرنا هكذا لان الكفر باعتبار ذاته ليس  
بغيره لكون الكفر بالاطاعت امر احسن وانما التيمم بالذات هو الكفر  
بالله قوله والعيب وهو ما خلا عن العاقبة الحميدة وفيه عرض  
فاسد خلافا لصفة حيث لا عرض فيه اصلا قوله التيمم الى اخره  
هذا هو النوع الثاني من الاقسام الاربع وتقدر الكلام بالتحقق  
بما قيل لعينه شوعا بواسطه عدم الاهلية كصلوة المحدث وعزم  
المحلمة كبمعنى الحرام المضامين والملاقيم فعن هذا عرفنا ان فيه  
لنا ونشروا وانما قلنا ان التيمم في هذا النوع ثبت شرعا لان

في







يوم العيد سنة ارمه غير مفعلة عنه وانما قدنا هذا ان النهي لم  
 يرد لذات الصوم ولا لذات اليوم لان الصوم فهو التقيس الامارة  
 بالشئ وقهرها حين فلا يرد النهي الا لقبه واليوم من حيث هو هو  
 محل للصوم فلا يصح النهي عن صومه فعلم ان النهي عن صومه هذا اليوم  
 انما ورد لصفته لا بذكره في اليوم وهي العيدين فانهم قوت النهي عن  
 الافعال الحسنة يقع على القسم الاول اي على التقيس لعينه يعني لا يكون  
 مشروعا بعد النهي قوله ينصرف الى القسم الاول اي الى التقيس لعينه فلا يكون  
 مشروعا اصلا واراد بالباين الشرعي الحسني ثم احكم ان الشرعي بال  
 يعرف اعتباره لا بالشرع ومجرد الحس والعقل لا يكتفي به بخلاف  
 الحس والعقل نظير الحس مثل الزنا والقتل وشرب الخمر نظير  
 الشرعي مثل البيع والصوم والصلوة قوله لا بدليل استثنى من المذهبين  
 في موردتين الحس والشرع بانه عندنا النهي المطلق عن الحس يقع على  
 التقيس لعينه فلا يكون المنهي عنه مشروعا بعد النهي الا اذا دل دليل  
 على التقيس بغيره فيكون مشروعا بعد النهي كافي قوله تعالى ولا تقدر  
 بوهن حتى يظهرن بدليل قوله قل هو اذى وقوله ولا تقولا  
 الشئنا امواكم وقوله تعالى ولا تقسروا الارض مرجا فالنهي عن الايمان  
 والمشي يقع الاستغفار والمرج وكذا النهي المطلق عن الشرع يقع بغيره  
 عندنا فيكون مشروعا بعد النهي الا اذا دل الدليل على خلافه في  
 يكون قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كافي قوله تعالى ولا تنكحوا  
 ما نكح اباؤكم من النساء اي لا تنكحوا ما تنكح اباؤكم ولا تنكحوا  
 السياق ان النهي عنه لعينه وهو قوله تعالى انه كان قاضية  
 يعني شخصيته ومقتضى يعني بغضا وساء سببلا يعني بيسئ المسائل  
 وعندنا ان في النهي المطلق عن الحس الشرعي حقيقا يقع على التقيس

هذا هو  
 التقيس  
 الذي  
 هو  
 التقيس  
 الذي  
 هو

لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه فيكون قبيحا  
 فالنهي عن القربان حال الحس وعن البيع وقت النداء عن الصلوة في الارض  
 المقصود به فاذا لم يكن مشروعا لا يترتب عليه الحكم حتى لا يكون البيع  
 الفاسد سببا للملك ولا يكون النذر صحيحا بصومه يوم العيد الذي ذكر  
 فحاصله ما هو موجب النهي عن الشرع عندنا محتملة عنده وموجبه  
 عندنا محتملة عندنا فانهم دليله ما ذكرنا المتن وهو ان النهي في الاقتضاء  
 التقيس من حيث حكم الناهي حقيقة كالا موزي اقتضاء الحسن من حيث  
 حكمه لا موزي لما كان لذلك الحقيقة من كل شئ يقتضون الكامل فانه لان  
 الناقص معلوم من وجه يقتضي النهي بجم العين المنهي عنه لا بدليل  
 كالا موزي يقتضي الحسن لعين المأمور به لا بدليل يرد عليه مطلق الامر  
 فانه عندنا للتدب مع ان الكامل في الوجوب ودليلنا سياق عند  
 قوله ولما ان النهي قوله مطلقه اي مطلق النهي الى الكامل منه اي من  
 التقيس اراد بالكمال منه التقيس لعينه لان التقيس بغيره باعتبار ذاته  
 حسن فلا يكون كاملا في التقيس قوله ولا يلزم الطهارة هذا جواب  
 سوال وهو ان يقال يرد الطهارة على ما قال انما من ان التقيس  
 لعينه لا يكون مشروعا ولا يفيد الحكم الشرعي فان الطهارة تقيس لعينه  
 مثلا من القول وزورا وقد تعلق به حكم شرعي وهو الكفارة فاجاب  
 عنه وقال لا يلزم الطهارة لان كلامنا في حكم مطلوب كالمالك تعلق بسبب  
 شروع كالبيع اسعى السبب سببا والحكم مشروعا بدليل السبب بعد  
 ورود النهي على السبب والطهارة ليس من هذا القبيل لان حكمه غير  
 مطلوب شرعية جزاء واجزا وما كان جزاء اجزا يقتضي عاقبة  
 سببه كالتقصير شرع جزاء اجزا وسببه القتل الذي هو  
 حرام صرف عدوان محض اراد بالمطلوب ما اذا خيرا العاقل بين

في خبر غفرنا ما هو موجب النهي



وجوده وعدمه يختار وجوده لا يختار ان يكون له لا يختار وجوده  
فعله ولنا ان النهي يرد به عدم الفعل الى اخر حقيقته ان النهي لا يعدم الفعل  
بناء على امتناع العبد لان النهي ابتداء كالاثر والابتداء لما يتحقق فيما فيه  
اختيار حتى يكون مشابها بالانتفاء فعملها المنافي ويكون معاقبة بترك  
الانتفاء بفعل المنهي عنه وهذا معنى قوله فيعمل التصور والشيء لا يعدم  
الشيء لعدم كونه مشروعاً وعدم فعل العبد هناك بناء على عدمه فيحيات  
ما بين الامرين ببيانته في صوم يوم العيد وهو ان الشارع نهانا عن  
فعل يتكون لا يتكون والثاني منتف فباعتبار الاول والثاني  
ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال الامر لا يصح ولا يفي لا يظهر  
لعدم تكون الابصار والظهور عادة ولان البقي في المنهي عنه انما ثبت  
بطريق الاقتضاء لان النافي للحكم لا يفي الا عن التبع والمقتضا هو التبع  
ثبوته بتحقيق المقتضى وهو النهي لا لا بطلانه لانه ثبت ضرورة صحة  
المقتضى وثبتا قال الخطم يكون المقتضى باطلا بالمقتضى وهذا فاسد  
وذلك ان التبع اذا ثبت في غير المنهي عنه لا يكون مشروعاً اصلاً فيكون  
المقتضى هو التبع ثابتاً على وجهه بطل المقتضى وهو النهي ان التبع لا يبق  
نهياً بل يكون نسخاً وهو باطل فاعلم ان الانتفاء عند عرض  
وقال ولما يل ان يقول الانتفاع في ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه  
وانما النزاع في انه هل يبقى مشروعاً بعد النهي ام لا فان من الجاهل ان  
يكون الشيء ثابتاً عند ورود النهي ولا يبقى بعده كالمسوخ مع  
الناسخ والثاني ان بقي المشروع لا ينافي الاختيار بل الثاني له سلب  
القدرة كما في المنهي عن الافعال الحسية لان المشروع عنه صفة  
الافعال فلا يلزم من انتفاء الصفة انتفاء الموصوف ولان التبع  
مع المشروع صفتان متضادتان فاذا ثبت التبع انتفعت

المشروع عنه لا يستحق الا اجزاء من السلب فلا يلزم من ارتفاع 80  
المشروع عنه انتفاء الفعل كما في النهي من النهي عليها كان النهي باقفا  
ايها ولا منع للنهي الا هذا وما قوله فيعمل التصور فغير مستقيم  
وانما يستقيم ان لو لم يمتنع انتفاء المشروع عنه ارتفاع الاختيار ليس  
ان شرب الخمر كان مشروعاً ثم ورد النهي بعده فارتفعت المشروع عنه  
وليس سلمنا ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه ولكن لا يلزم من ثبوت  
التصور ثبوت التصور الا يرى بطلان تصور الامر بصيرا ومع ذلك  
لا يصح ان يقال له لا يصح ان هذا لفظ لما انتفاه فاجبت انا عن الاول  
بان النهي عبارة عن طلب الانتفاء عن الفعل بطريق الاستعلاء قولاً  
وطلب الانتفاء انما يصح ان يتكون وجوده في المستقبل لا فيما كان  
ولا يكون في المستقبل فان طلب الانتفاء عما لا يتكون لغو كما اذا  
قال لا ادى لا نظروني سمع علم النسخ باطل لان النسخ عبارة عن العدم  
والنهي عبارة عن طلب العلم وبينهما بقوت ما بين النسخ والعدم فانهما  
والجواب عن الثاني ان نفي المشروع في الفعل الحسي انما لا ينافي الاختيار  
لان وجود الفعل هناك لا يتوقف على ورود الشرع اما الفعل الشرعي  
فان وجوده بالشرع فيلزم من انتفاء المشروع عنه انتفاء الاختيار  
لانه ليس في يد العبد فعل المعدوم اذ لم يكن يصح وجوده وقوله  
المشروع عنه صفة الافعال فلا يلزم من انتفاء الصفة انتفاء الموصوف  
قلت نعم لو لم يكن الصفة داخلية في الماهية كالبياض والسواد  
لانسان ولا سلم ذلك لان المشروع عنه صفة داخلية في الماهية  
فيلزم من انتفاءها انتفاء الماهية كالحيوانية والنطق بالسان اذا  
انتفى احداهما انتفى الانسان لان ماهية الشيء عبارة عن تمام اجزائه  
فلا يرد بدون تمامها ببيان ان المشروع عبارة عن ذات له صفة



المشروعية كالناطق عبارة عن ذات <sup>هذه</sup> المنطق في المنطق  
المنطق لا يسمى الذات ناطقا فلذا اذا انتفتت المشروعية لا يسمى  
الذات مشروعيا ولا نسلم استحالة الاجتماع بين القيمة والمشروعية لتغاير  
الحقيقتين لان القيمة في الصفة والمشروعية في الذات والجواب عن الثالث  
سلما ان المشروعية حكم ولكن لا نسلم ان النهى وارادة على المشروعية  
فمن ادعى فعلية البيان فكيف يكون ما يقتضي المشروعية بطلا رافقا  
اياها وانا قلنا هذا لما قلنا في الجواب الاول والجواب عن قوله وانا  
يستقيم ان لو لم يرد الى اخره اندرج في الجواب الثاني والجواب عن قوله لا يلزم  
من ثبوت التصور ثبوت المنصور قلت نعم لكنه اراد بالتصور  
التكون في الخارج لا التصور في الذهن فيلزم من ثبوت التكون في الخارج  
ثبوت المتكون في الخارج ولله الحمد هذا ان هذا قوله فوصف قائم  
بالنهي ارادة النهى عنه لقوله هذا نسج اليقين الى منسوخ ان النهى صفة  
الناسخ والناسخ هو الشارح فلا يكون صفة قبيحا والضمير المستتر في ثبت  
راجع الى القيمة ومتقضى منصرف على الحال منه وفيه وحكمة الى النهى في حقيقته  
دبه الى مقتضاها وانا على بطلان الضمير المستتر في اوجبه راجع الى ما  
وما عبارة عن النهى والبارز الى مقتضاها لا يجوز تحقيق مقتضاها  
نعم وجه يبطل به مقتضيه لان ثبوته لصحة المقتضى وفيما قال لخص ذلك  
وقد بينه قوله بل يجب العمل بالاصل بان يحل المنه عنه شروعا واداد  
بالاصل النهى عنه بيان هذا ان القيمة وصف المنه عنه فلا يلزم من قبح  
الوصف قبح الاصل فيكون مشروعيا با صلا غير مشروع بوصفه فيصير <sup>ناسلا</sup>  
لان الناسد عبارة عن فاييب العصف دون الاصل كالناسد من الاصل  
بان اصغى وانكسر لا يوجب بطلان الاصل فلذا هذا لا يبدل في اللحم  
اذا انتزعت مع صلاحه لهذا يقال قلوا اذا دود ولم يبق صالح

يقال بطل قوله ولا تنافي في المشروع كمثل الفساد هذا جواب 81  
اشكال مقدرو وهو ان يقال انهم اشبهتم التبع في المنه عنه لغيره  
في الافعال الشرعية الا لا يلزم وقلتم انه مشروع اصلا غير مشروع  
وصفا وبين كون الشيء قبيحا ومشروعيا تنافيا لان القيمة مطلوب  
العدم والمشروع حين مطلوب الوجود فاجاب عنه بقوله ولا تنافي  
لان المشروع كمثل الفساد كما اذا جاع المحرم بمضى في الج مع فساد احرامه  
بالاجماع حتى لو ارتكب شيئا من محظورات احرامه بحسب علمه لجزا عليه  
لح من القابل بالحدث فلما لم هذا العلم هناك بالاجماع مع فيما نحن فيه هذا  
جواب بطريق الدخ واما الجواب بطريق التحقيق فنقول لا تنافي  
بين القيمة والمشروعية لتغاير الحقيقتين اصلا ووصفا قوله فوجب  
اثباته على هذا الوجه اي وجب ابيان القيمة على ان يكون وصفا للمشروع  
قوله رعاه لما نزل المشروعات بيانه ان المشروع اما ان يكون مشروعيا  
اصلا ووصفا فهو الصحيح او مشروعيا اصلا ووصفا فهو الناسد ان  
كان الوصف لازما والمكروه وجودا ونقول مرتبة القضاء دون  
مرتبة المقتضى لكونه شروطا لصحة المقتضى والشرط تابع المشروط  
من حيث المقصود فلا يلزم بطلان المقتضى هو النهى من ثبوت  
المقتضا وهو القيمة على قوله لا يكون مراعيًا لما نزل المشروعات  
قوله وما حفظه حدودها المشروعات بان جرد النهى على حق  
والنسج والمقتضى كذلك وفيما قال لخصه يكون النهى نسخا فيكون  
ترك الحد النهى والمقتضا مبطلا للمقتضى فيكون ترك الحد وهو  
يعمل عن الصواب وفيما قلنا رعاه لما نزل وما حفظه الحدود  
هو النهج والتعويم والسنة المستقيمة <sup>فرقة</sup> وعلى هذا  
الاصل الى على اعتبار العمل السابق ذكره وهذا النهى يقتضى



المشروع عليه صورة البيع بالخير ما اذا اشترى شيئا متقوما ما سوب  
مثلا بالخير وهذا ان الباء تستعمل في الاعراض والاثمان مشروع  
باصلة وهو وجود ركنه بالجواب وقبول من المتبايعين بان يقولوا  
بعث واشتريت في محله اي في محل البيع وهو المال المتقوم غير  
مشروع بوصفه وهو الثمن ببيان ان الثمن تباع في البيع فثابته  
الموضع من هذا الوجه وانما قلنا ان الثمن تباع ان المقصود في البيع  
هو المبيع حتى يشترط وجوده ويؤثر هلاكه قبل القبض في انفساء  
البيع ولا يشترط وجود الثمن ولا يؤثر هلاكه حتى اذا اشترى الفيلس  
اشياء فقبضه جوز ولو عين الثمن لا يتعين عندنا خلافا لغيره  
وان شاع وكذا هلاك المبيع لمنع الاقالة وهلاك الثمن لا والسلم رخصة  
وكلامنا في الغزينة علم اننا نقول ان المسلم فيه بذكره لا وما في يديه  
كالمتعين الموجود ويحيز التقضي يتعين رأس المال قوله لان  
الحرم ما غير متقوم ببيان انما مال ان حله المال صادق عليها لان  
المال ما يملك اليه الطبع والجور فيه البذل والمنع التمول صيانة الشيء او  
ادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخصال ان يتخذ ليس عوام اجاعا فيكون  
مالا وانما الخلاف في الخصال بالتحليل فعندنا يحل ايضا الاطلاق  
للمرئى وعندنا ان نفي الاحتمال **بيان** انها ليست متقومة ان المتقوم  
ماله قيمة وليست لها قيمة بدليل حل لا راقية بلا ضمان فلما عرفت  
هذا عرفت ان البيع بالخير مشروع اصلا غير مشروع وصفا لانها من  
حيث انها قال تصح لنا ومن حيث انها غير متقوم لا يصلح لنا  
فصار فاسدا بخلاف بيع الخمر الذي فانه باطل لانه ح يلزم اغراضها  
بجعلها اصلا مقصودا او الشرع امر بالامانة ولا يصح البيع بالمينة  
والدم لعدم المال له اصلا قوله ولذلك بيع الربوا مشروع باصله

لعمري ان الله لم يترك الاهل في المحل غير مشروع بوصفه لزيادته في 82  
العرض وهذا لا يفتن بين راي او خاسر والربح والخسران عبارة  
عن النفل والتقصان وهما للبيع وصفان **قوله** وكذلك  
الشرط الفاسد بان باع عبدا علم ان يستخدمه البايح شعرا او دارا  
علم ان يسكنها وانما يكون في معنى الربوا لان الشرط انما يكون  
منفسا اذا كان فيه نفع للعاقلة او للمعقود عليه وهو فضل خال  
عن العرض فيكون في الربوا قوله وهو لا يسكن له تعالى لان  
الصوم بذاته قهر النفس الشهوة التي انتصبت لمخالفة الشارع  
فيكون باعتبار ذاته امساكا لله تعالى واتباعا لمصلحة وانما قال  
بان الا عذر في صوم الصوم لان الصوم في هذه اليوم يتضمن اعراضا  
عن الاضياف الموضوع للناس فصارت من هذا الوجه وصفا  
**قوله** الا يبرأ ارباح يكون الصوم مشروع اصلا غير مشروع وصفا  
بيانه ان الصوم يقوم بالوقت الذي يتقرب به طولا وقصرا ولا خلاف  
في الوقت من حيث انه يوم فيكون صومه مشروع اصلا والنهي  
متعلق بوصف اليوم وهي العيادة فيكون غير مشروع وصفا  
فصار فاسدا **قوله** وهذا يصح النذر به اي لصوم يوم النحر انما  
قال عندنا لان فيه خلاف زفر وان في لهما انه نذر بالمعصية  
لورود النهي ولنا انه نذر التقرب الخاصة لله تعالى وانما العصيان  
من ضرورات المباشرة لا من ضرورات لطاب المباشرة وهذا  
معنى قوله متصل بذاته فعلا لا باسم ذكره لكن تغلظ ذلك اليوم  
وتقصية لانه لا يفتنك عن الوقوع في المعصية فان صام لا يصح  
لانه كذلك التزيم لذا في مشروع الجاهل للغير والمهداة وغيرها  
فمن هذا عرفت ان الخلاف في فلفظ المذهب حيث قال

غلط



فكان اثر حجة النذر في وجوب وقت الاداء قوله كما جات  
به السنة وهو قوله عليه ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان  
فان ارتفعت فارقت قاربها وان اقبلت قاربها واذا زالت  
قاربها واذا دنت الى الغروب قاربها واذا غربت فارقت  
من اورد هذا الحديث مولانا احمد الدين الفري في مخرج النافع وقوله  
عليه وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس  
فاذا طلعت الشمس فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني  
الشيطان كذا في المصباح قال في جمل الغرائب قرن الشيطان قوله  
يقال انما مقدر هذا الامر مطلق له وقوله الشيطان في  
هذه الاوقات الثلاثة انه يسوق لعبده الشمس ان يسجد له  
فيها او هو على عاز ان ذوات القرون فيعالج الاشياء بقدرتها  
وقيل ان الشيطان يقابل الشمس حين طلوعها ويختصم فيها  
حتى يكون طلوعها بين يديه مستقبل بحجود الكفار للشمس  
عبادة له فسمى النبي صلى الله عليه وسلم قرنين ثم علم ان الصلوة في  
هذه الاوقات مشروعة لعدم التيمم في اركان والشروط والوقت  
صحح باجمله لانه من حيث انه وقت كسائر الاوقات لا ينج فيه  
فاسد بوصفه بالنسبة الى الشيطان غير ان الصلوة لا توجد بالوقت  
اعني لا تغذيه طولا وقصرا لان الوقت ظرفا لا معيارا فلم يكن  
فاسدا وانما نقصت لتقصان في الوقت وهذا السبب لان ثبوت  
السبب بحسب ثبوت السبب كالسبب الكبر والحق وقع الملك محكي واذا  
فقد وقع فاسدا بخلاف صوم يوم النحر فانه فاسد لان  
الوقت هناك سبب معيار فازداد اثر التيمم فصارت  
قاسدا بخلاف الصلوة في الارض المفصولة حيث يكون

مكروهه لانا قصه ولا فاسدة لان اتصال الصلوة بالمكان دون  
اتصالها بالزمان لان الصلوة فعل والزمان داخل وما هيبة الفعل  
دون المكان علم ما عرف في الاعراب فكل حب تفاوت الاتصال ثبت  
الحكم لان اتصال الصلوة بالوقت دون اتصال الصوم به وقوله اتصالها  
بالمكان فصارت الصلوة في الوقت المكروه ناقصة مضمونه بالشروع  
وغير صالحة لا يستقاط ما في الذمة من القضاء والنذر المطلق وصار الصوم  
فيه فاسدا غير مضمون بالشروع وغير صالح لا يستقاط ما في الذمة من  
القضاء والنذر المطلق والكفارة وصارت الصلوة في المفصولة مكروهه  
لازمه بالشروع وصالحه لا يستقاط ما في الذمة قوله الا ان الصلوة لا توجد  
بالوقت استثنائا من قوله منسوب الى الشيطان هذا البيان الفرق  
بين الصوم والصلوة قوله فصارت الصلوة اي مطلق الصلوة  
فرضا كانت او نفلا فخير ان الفرض انما يجوز عند طلوع الشمس لوجوبه  
كاملا فازداد الاثر اي اثر التيمم قوله ولم يضمن بالشروع حتى لا يجر  
عليه القضاء هذا ظاهر الرواية كذا في المختلف ومخبري يوسف وحده  
ان القضاء بحب هذه رواية النواذير كذا في شرح الجامع الصغير والهداية  
وفي رواية الامالي بحب عليه القضاء عند اي يوسف خاصة كذا في المنظوم  
وشروحه وجه رواية النواذير اعتبارا بالشروع في الصوم مقارنة للمعصية  
فامر بالقسط احتراما لحق الشرع بخلاف النذر فانه غير مقارن  
وبخلاف المشروع في الصلوة فانه غير مقارن فانه لا يطلق اسم الصلوة  
ما لم يقيد بالسجدة ولهذا لو حلف لا يصلي لا حلف بالشروع بخلاف الصوم  
والمسئلة في الجامع الصغير لفخر الاسلام وغيره قوله لا يلزم النكاح  
بغير شهود هذا جواب سوال متدار وهو ان النهي عن الشرعيات يقتضي  
المشروع عليه عندكم فكيف لم يبق النكاح بغير شهود مشروعا بعد النهي



وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهودة والشهادة مستعدة في قوله تعالى فلا تزوروا  
ولا فسوق ولا جدال في الحج وانما استعير لئلا يلزم المذهب في خبر الشارع لانه  
ما يوجد حثا فيلزم عليكم الاشكال فاجاب عنه وقال لا نسلم انه يلزم  
بل لا يلزم لانه منقضى حقيقة ولا اصل عدم المجاز والعدم في المنقضى لعدم اصلا  
والعدم في المنقضى بناء على امتناع العبد فشتان ما بينهما ولا نسلم ان المنقضى  
نكاح حتى بل المنقضى نكاح شرعي لان النبي لم يبعث لسان الحسيات بل  
بيان الشرعيات فلا يكون النكاح بدون الشهادة مشروعا اصلا ولينسلكنا  
ان النهي منراد منه لكن النهي يقتضي التحريم والنكاح انما شرع للملك الاستمتاع  
وهو ثابت ضرورة على خلاف القياس لا ينفك عن طحا اصلا والاثبات بالضرورة  
تتقدر بقدرها فلما انتفى الملك انتفى الحل الملازم له لوجود التحريم المنافي  
الحل انتفى النكاح ضرورة لان شرعية الانساب للمسببات بيان ان النكاح  
شرع للملك الاستمتاع ضرورة ان المرأة مكرمه بتكريم الله اياها ماله فنفسيها  
جميع اجزاها لا يجوز ان يكون محل الابتذال والاستهوان بالقاء الفضيلة  
المستقدرة فيها ولهذا لا يملك الزوج بيعها ولا اجارتها ولا عقدها الا ان  
الله تعالى اراد بقاء العالم الى ما اراد فجعل سبب بقاء بني ادم وبقا  
بني ادم بالتوالد والتناسل وهو لا يحصل الا باتيان الذكور والاناث ولهذا  
الضرورة ثبت ملك الممتعة بخلاف القياس وبيان ان هذا الملك لا ينفك عن  
الحل اصلا انه لم يشروع في موضع لا يحل كالام والبيع والاخت وغيرها فلم  
من هذا ان الملك ينتفى بانتفا الحل فلما انتفى الملك انتفى النكاح لان شرعية  
الملك او لان الملك لازم النكاح فبانتفاه ينتفى فافهم بخلاف البيع فانه  
لا ينتفى الملك بفك الانتفا الحل لان الغرض الاصل والمقصود الكل من البيع  
ملك اليمن لا الحل والحل فيه تابع لا مقصود لازم فلهذا يوجد ولا يوجد  
ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرة اصلا كالاخت الرضا عتق

والام المجوسية والعبيد واليهام والنفوط الحرة وثبوت النسب العلم 84  
لشبهة العقد ملك اليه يحتج انه انما لم يقبل للملك البدع ان اليد تشمل  
اليمن والبار لما ان اليمن يستعمل في الاموال الغريبة والشئ الحسن قال ابن  
ميادة الوكيل في عين يدك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شهاك قوله  
في موضع الحرة الى اخره فيه نفق ونشأ في شرع البيع في موضع الحرة كالامة  
المجوسية وفيما لا يحتج بالحل كالعبيد واليهام قوله ولا تقول ان الغصب الى اخره  
هذا جواب سوال مقدار ايضا وهو ان يقول الشافعي اجمعنا على ان النهي  
عن الحثي يوجب التبع لعينه فلا يكون شرعا اصلا وغير المشروع لا يفيد  
حكما شرعيا والغصب والزمان بعد القبل فكيف ثبت بها حكم شرعي عندكم  
وهو ملك الغاصب المقتصوب عندا ان الزمان بالقضاء او بالتواخي وثبوت  
حرمة المضاهرة فاجاب عنه وقال انما لا يثبت الملك في المقتصوب للغاصب  
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الزمان ببيان هذا انا اجمعنا ان الزمان  
واجب على الغاصب فلم يثبت الملك للغاصب بعد اداء الزمان لا جتمع البدل  
والبدل في ملك المقتصوب منه وهو باطل لان البدل يقتضي فوات البدل وذكر  
لان ثبوت الزمان بطريق الجبران ولا جبران بدون الفوات والتقصان  
فما ثبت ان ثبوت الملك بشرط لصحة ثبوت الزمان بشرط الشئ تابع له  
صار حسنا حين الزمان لا باعتبار انه ثبت بالغصب قصدا فكم  
من شئ ثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المضاهرة  
قصدا بل لانه سبب للولد والولد في ثبوت حرمة المضاهرة اصل لثبوت  
المعضية به حكم بين الواط والموطاة لانه خلق من ماءها ولا غصيان  
ولا عدوان في الولد لانه مكرم داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمتنا بني ادم  
والمعضية الحكمية بعمل عمل المعضية الحقيقية في باب الحرمان لا الشبهة  
في باب الحرمان ملحة بالحقيقة فحصل بالولد والولد بالقاء الماء في موضع



الحوث وهو حاصل الزنا فلما ثبت البغضية صارت أصولها وفروعها  
كأصوله وفروعه وبالعكس حتى تعدت شبهة البغضية إلى أمهاتها  
وبنائتها وإلى آباؤه وأبنائه فان قلت ينبغي أن تحرم الوط بعد جوده  
مرة في النكاح لشبهة البغضية قلت نعم لكن لو جرم للضرورة كما  
لم يجرم في حقيقة البغضية للضرورة حيث لم يحرم حوا على آدم  
مع انها خلقت من ضلعه قوله شرع جبرائي لما فوته الغاصبية فيعتد  
النفات أي فوات الملك عن المقصوب منه فصار حسنا بحسنة أي  
فصار ملك المقصوب حسنا حين إذا اذ النكاح قوله لا يوجب حرمة  
المصاهرة أعلم أن حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمان الزوج  
حرمة الموطورة على آباء الواطي وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا  
وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطي  
ولا عصيان إلى في حق الله تعالى ولا عدوان إلى في حق العباد لانه  
لا تنزل وأرارة ذررى أخرى فيه أي في الولد ثم يتعدى إلى استحقاق  
الطرفان يقع اثبات الحرمة المصاهرة منه أي من الولد إلى الطرف  
أي الأب وأب الأب والأم والأم إلى سبابة أي إلى الوط  
والقبيلة والمستتر بشهوة قوله وما قام مقام غيره إلى آخره  
تلخيص المعنى أن الشيء القابل مقام غيره يعمل عمله ويكون المنظر إليه  
صفة الأصل لا صفة كالشراب لما قام مقام الماء عمله في التطهير  
ولم ينظر إلى صفته وهي التلويث فكذا هنا لما قام الزنا مقام الولد  
عمله في حرمة المصاهرة وأهله وصف الزنا في حق إيجاب الحرمة  
لا في ثبوت الحد وكذا النوم والتفاح الحثانين لما قام مقام الحد  
عمله وكذا السفر لما قام مقام المشقة عمله على أنها في اثبات  
الرضعة لقيامه مقامه ما لا يوصف بذلك أي لقيام الزنا مقام

الولد الذي لا يوصف بالحرمة فصلا في حكم الأمر والنهي ضد ما 85  
نسباً إليه إنما أخرجهما في الضد لانه تابع غير مقصود قوله في ضد  
ما نسباً إليه أي أضيف إليه أراد به ما ثبت بالأمر والنهي كما أنك إذا قلت  
تتحرك فالذي أضيف إليه الأمر التحرك وضده تركه وهو السكون  
وكذلك أيضاً إذا قلت لا تحرك فالذي أضيف إليه النهي أي ثبت به  
عدم التحرك وهو السكون وضده تركه وهو التحرك فافهم ثم أعلم  
أن الفقهاء لا فرق عندهم بين الضد والتقيض خلافاً لغيرهم قال الفقهاء  
الضدان ضفتان وجوديتان يتعاقبان على محل واحد فيلزم بيان  
أخرى ضد الشيء ما يتحرك به ذلك الشيء وقال من فرق التقيض عن الشيء  
الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله وبالعكس كالوجود والعدم والحركة  
والسكون والضح هو الشيء الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله ولا ينقلب  
كالسواد والبياض والقيام والقعود فافهم قوله اختلف العلماء  
في ذلك قال بعضهم لا حكم له في الضد وهو اختيار أبي هاشم واتباعه من  
المعتزلة لانه ساكت عن الضد فلا يثبت فيه حكم فيبقى على ما كان وقال  
عمامة مشايخنا وأصحاب الحديث والأمر بالشيء ينفي عن الضد والنهي عن الشيء  
أمر بالضد وهو اختيار علم الهدى أي منصوصاً لما تروى في النهي عنه  
لان الفعل إذا جيب الاتيان به حرم تركه ضرورة فيثبت النهي عن  
الضد ضرورة لان الحرمة موجب النهي وكذا في الأمر فيثبت الأمر  
بالضد ضرورة واقتضا غير أن للبصائر وهو من كبار علماء أئمة الغرافين  
قال الشافعي هكذا فيما إذا كان لكل واحد من الأمر والنهي ضد واحد كالحركة  
والسكون أما إذا كان لكل واحد ضد آخر فالأمر بالتفعل من غير الأضداد  
لوقوع النكارة في موضع النفي والنهي عن فعل لا يكون أمراً بالأضداد كلها لوقوع  
النكارة في موضع لا ثبات نظيره القيام مثلاً فان لم يضر إذا ان الركوع



والسجود والعقود وغيرها من هذه الامور  
والنهي في ان لكل واحد منها ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فان  
الامر بالفعل نهى عن ضده وضد تركه عيوان الفعل قد يكون تركه  
بواحد من الاموال بطريق التعيين كالترك والسكون وقد يكون  
بافعال كالقيام والقعود والسجود وغيرها ولذلك النهى عن الفعل امر  
بضده وهو تركه وقال بعضهم الامر بالنهي بوجوب كراهة ضده والنهي  
عن الشيء بوجوب ان يكون ضده في معنى سنة واجبا في قوة الواجب  
لان الثابت بهذا الطريق ثابت ضرورة كمال البصائر لان الثابت  
بالضرورة لا يتساوى الثابت بالنص فثبت ادنى ما يرتفع به الضرورة  
وهو وجوب الكراهة او كونه في معنى سنة فقال بعضهم يقتضي كراهة  
ضده وهو اختيار صاحب التقيوم وشمس الائمة السرخسي وخبر الاسلام  
افضل عنهم لانه ثابت ضرورة وليس حكما اقتضايا الا هذا ان علم  
ان مراد عامة مشايخنا من قولهم ان النهى عن الشيء امر بضره ان يكون  
امرا بالضرر المصاح لا فيكون مأمورا به وانما قيدنا بالصالح لان النهى  
عن الزنا ليس بامر باللوامة وغيرها من المعاصي ولذلك مرادهم  
من كون الامر نهيا عن الضل ان يكون نهيا عن الشيء الصالح ان  
يكون منهيا عنه لان الامر بالصلوة لا يكون نهيا عن اذا  
الزكوة وقراءة القرآن وغيرها من العبادات وما زاد علم هذا  
معروف في كتبنا المتقدمة في فروعهم ولم نذكر خوف  
الملائكة من الاطالة قوله بهذا الطريق اي بطريق الضرورة  
قوله هذا الاصل اشارة الى اقتضايا الامر كراهة ضده ان التحريم  
اي تحريم الضد تلخيص هذا ان تحريم الضد لما لم يثبت قصدا  
بل ضرورة ولم يعتبر التحريم بوجود الضد بل صار وجود الضد

مكروه لانه ادنى الحرمة الا اذا الزم من وجود الضد فوات المأمورية 86  
فم يكون حراما محضاً كما مر بالقيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية  
من الركعة الاولى يكون قعوده مكروهاً قبل القيام ولا يكون حراماً  
مفسداً للصلوة الا اذا فات القيام اصلاً وهذا بخلاف الصوم فانه  
فرض مستمر الى الليل ينسد بوجود ضده بالاكل والشرب او الجماع لا تنقضاء  
لا متداد عولته وعلم هذا القول اي علم المختار قوله ليس الا زاد الرداء  
بضم السين علم انه اسم كان يعنيه من غير الخبط وهذا لانه ادنى ما يقع به  
الكفاية والثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة وهو يرتفع بالادنى فصل  
في بيان اسباب الشرايع السبب في اللغة هو ما يتوصل به الى الشيء كالباب  
ولليل والطريق يتوصل بها الى البيت والماء والبلد في عرف الفقهاء ما  
يتوصل به الى الحكم من غير ان يثبت به ويوجد عنده بخلاف العلة فان  
الحكم يثبت بها ويوجد عندها وجود الشرط والشرعية الطريقة الطاهرة  
والدين من شرع اذا ثبت والمراد من اسباب هنا العلة الشرعية بخلاف  
الا اسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام اصلها انه لما ذكر  
الامر والنهي وما يتعلق بهما ذكر فائدة ورود الامر في طلب تنبيه الذمة  
لانه يقتضي الشغل والشغل سبب فتاسب ذكر السبب وانما لم يقدم بيان  
السبب مع ان الشغل مقدم على ورود الامر لان المقصود من الشغل هو  
الوجوب وجوب الاداء ووجوب الاداء بالامر ثم علم ان في تعلق الاحكام  
بالاسباب اختلافاً فقال افجاب الطواهر انه لا يجب شيء ثانياً بالسبب فانما  
بظاهر النص لان الموجب والموجد هو الله تعالى وصفه الاجاد والاحباب  
صفة خاصته ولا يجوز اضافته للحكم الى اسباب الجاديه ولان قبل ورود  
الشرع كانت هذه الاسباب موجودة ولا احكام معها فكذا بعد ورود الشرع  
قد يوجد بالحكم كافي الاطفال والمجانين وغيرهم فلو كانت هذه الاسباب

فصل



مقدرا لا ينفك عنها من معلوماتها فقلت المشافعية وهو  
قول الاشعرية ان وجوب العبادات بالخطاب ووجوب العقوبات  
والحقوق المالية بالاسباب لان وجوب الاجاز بالخطاب بالاتفاق  
فيحصل الوجوب ايضا لعدم الانفكاك بينهما غير ان في سائر الحقوق  
من الديون والضمانات جعل المال موجودا في الذم حكما ثم وجب  
التسليم الى صاحب الحق فحصل الانفكاك فافترقا والفرق باطل لوجود  
الوجوب على من ليس باهل الخطاب كالنائم والمغمى عليه والمجنون جنونا  
قليلا ووجوب الزكاة على الصبي والمجنون عنده مع انه ليس باهل الخطاب  
وقد ثبتت وقال عامة العلماء ان لعامة الاحكام اسبابا عبادة كانت  
او عقوبة او معاملة او غيرهما لان المنعقد بالاجاب والايحاد وان كان  
هو الله تعالى لكن اجابه غيب عنا ولا علم لنا به ولا يكلف الله نفسا الا وسعها  
فوضع الاسباب اماراته على الوجوب لا غل للذمة بتفسير اهلينا والامر  
للتقديح الذمة باء الدواعي بالسبب السابق ولا ندعي ان الوجوب  
في الحقيقة بالسبب بل السبب اماره كبر لا يظن ان السبب ثم القدرة  
تعالى الله عن ذلك وكون الاسباب دلالات وامارات شرعية  
ولا وجود للامر الشرعي قبل وقوع الشروع وعدم وجوب الحكم بعد وقوع  
الشرع لعدم انعقاد السبب وانعقاده بصدد من اهله واتصاله  
بمحله ثم اعلم اننا بيننا ان الاسباب فيسبب وجوب اصل الدين  
وهو الايمان بالله تعالى تغير العالم وهو الاية الدالة على وحدانيته  
سبب وجوب الصلوة الوقت وسبب وجوب الزكاة النصاب المفع  
النائم وسبب وجوب الصوم الشهر وسبب وجوب الحج البيت بل دليل  
الاضافه يقال صلاة الظهر بدليل التكرار حتى يتكرر الصلوة يتكرر  
الوقت وكذا يقال زكوة المال وتكرر الزكوة في مال واحد لوجود المال

81 الذي اقيم مقامه بتيسير لان النوا يكون  
الامدة فيقدر على الشئ بالحوال وقال لازمة في مال حتى يحول عليه الحول  
وكذا يقال صوم رمضان ويتكرر الصوم بتكرره الا ان الله تعالى لما  
اخرج الدليل عن محله الصوم بقوله فاذن يا شريهه وكلموا واشربوا  
بقي الايام محل للصوم خاصة فصار كل يوم سببا للصوم وكذا يقال حج  
البيت ولا يتكرر لعدم تكرار البيت وسبب وجوب الوضوء الصلوة حتى  
يقال طهارة الصلوة غير انها لا يجب الا على المحدث كالحج لا يجب الا على المستطيع  
وسبب وجوب الغش والحراج الارض النامية تحقيقا او تقديرا حتى يقال  
غش الارض وحراج الارض ولا يجبان اذا ارضطلم الزرع افة وتكرر  
النماء وسبب وجوب الجزية الراس بوصف معلوم وهو ان يكون كافرا  
حوالة بنية صاحبه لاقتال لانه يقال خراج الراس ويتكرر بعدد الرؤوس  
وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم راس يلزمه مؤنته بولاية عليه  
لانه يقال زكوة الراس ويتكرر بتكرار الرؤوس والاضافة الى الفطر  
بحاز لانه شرطه واسباب الكفايات ما اضيف اليه كالقتل خطاء  
وانهين والظهار والافطار عن صوم رمضان وكذلك الحدود  
كالزنا والسرقه والتزلف وشرب الخمر والعكران وسبب  
المعاملات معلق البقا المقدور بها شورتها هذا الذي قلنا اختيار  
صاحب التقويم والا مامين المذققين شمس الائمة السرخسي  
وفي الا سلام البردوي ومن تابعهم اما اختيار صاحب الميزان  
خلاف ذلك فان عنده سبب وجوب الايمان تراو في النوع على العبد  
من نعم الحيوان وسلامة العقل والبدن وغير ذلك وذلك لان  
شكر النعم واجبة الوجوب بالاجاب الله تعالى لكن يعرف بالعقل  
ان كفوان النعم حرام وشكر النعم واجب فكانت النعم معروفة







اما ان يكون منتقلا من حيز الى حيز قابل لعدم وجود الحركة  
بعد السكون او على العكس فيلزم من هذا تغير العالم لتبوء حالة  
بعد حالة وانما قلنا ان كل متغير حادث لان التغير عبارة عن  
تبوء حالة بعد انعدام حالة اخرى وما كان بهذا المشابه يكون  
حادثا لا محالة لقبوله لعدم لان الحادث هو الذي يقبل العلم  
فيثبت ان كل متغير حادث بهذا ما سمح به خاطر في هذا المقام  
وانه الحادث واليه مقادى قوله وانما الامر بهذا جواب سوال  
وهو ان يقال لما كان الوجوب بالسبب فافادة ورود الامر فقال  
في جوابه وانما الامر لا الزام اذا الواجب بالسبب السابق كما اذا  
باع بتمن موجد على المشتري الثمن لمجرد البيع لئلا يخلو المعوض  
عن العوض ولا يجب اذا التزم الا بطلان البايع عند حلول الاجل  
وعنايات اخرى لا فرق بين الوجوب وجوب الاداء الى العبادات البلية  
وقد ابطالناه غير مرة **قوله** ودلالة هذا الاصل اى دلالة ما  
ذكرنا ان الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالامراجاعهم على وجه  
الصلوة على النائم والمجنون والمفع عليه اذا لم يزد اذا علم يوم  
وبلية حقيقة ان الوجوب لو كان بالامر لما وجب في هذه الامور  
لان خطاب عدم الفهم قبيح فعلم ان الوجوب بالسبب وجوب  
الاداء لا مرقوم **قوله** وانما يعرف السبب بنفسه الحكم اليه وتعلقه  
به اى اضافة الحكم اليه وتعلق الحكم به وكذا اذا كان الحكم لا  
لشيء يتكرر بتكرار ذلك الشيء تعرف ان ذلك الشيء سبب بيان  
الاول للاضافة للاختصاص اقوى وجوهه ان يكون الشيء مضافا  
الى سببه كدونه به كما يقال كسب فلان ولا خلاف في كتابته  
وشعره فعملت من هذا ان الاشياء المضافة اليها فيما

من بيان ان اسباب السبب بيان الثاني ان السبب هو الذي  
يوجد بحسبه **قوله** والسبب هو الذي يتكرر بتكرار الشيء دليل ان ذلك الشيء  
سبب لوجوده وقد بينا العلم قوله وانما يضاف الى الشرط مما لا هذا  
جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشرط دليل  
السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط يقال في جوابه انما اضيف الى الشرط  
بجاءه ولا مانع من المجاز لان طرف الاستعارة مفتوحة وجه المجاز شبه  
الشرط بالعله من حيث وجود الحكم عندها لكن الحكم يوجد عند الشرط لا به  
وعند العلة بها قوله وفي صدقة الفطر الى اخره هذا ايضا جواب سوال  
مقدر وهو ان يقال ان الاضافة في صدقة الفطر كما اضيف الى الراس اضيفت  
الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اكثر فلم جعلتم الراس سببا والفطر  
شرطا دون العكس بيان الاضافة الى الفطر ظاهر وبيان الاضافة  
الى الراس قوله الشاعر زكوة رؤس الناس ضحوة فطرهم بقوله رسول  
نصف صاع من البر وراسك اعل قيمة فتصدقني بفيك على العشاق ضاعا  
من الدر فاجاب عنه بقوله لان وصف المونة بدرجة سببية الراس لان  
مونة الشيء عبارة عما هو سبب بقاء الشيء وما يقوم به كفاية الشيء من مانه  
بمونه اى قاته يقوته وعن ابي عبيدة انها من منت الرجل مونه اى قات  
بكفايته واحتملت مؤنته اى ثقله فعلى هذا معنى قول النبي صلعم ادوا  
عنهم قوتون والله اعلم ادوا عنهم قوتون وقوتون بكفايتهم ويحتملون  
مؤنتهم اى اثقالم والرأس هو المحتاج الى القوت والقيام بالكفاية  
احتمال المونة لا الفطر لان كلمة عن لا ابتداء مجازا لان في انتزاع الشيء  
عن الشيء يعد عنه فبعد ذلك لا يخلوا ما ان يكون انتزاع الحكم عن المحل  
الواجب عليه الحق بان يجب عليه الحق ثم يوهى عنه غير بطريق النيابة  
و يكون انتزاع الحكم عن السبب بان يكون ذلك الشيء الداخلة عليه عن

من التواريخ



سبب الوجوب الحكم على غير من دخلت في عابه فالاول منتف عن وجوب  
صدقة الفطر عن العبد والحي وهاهنا سبب الوجوب اما الصبي فظاهر  
لان القلم عنه مرفوع واما العبد فلكونه فقيرا ولا صدقة الا عن ظهر  
غنى فتعين الثاني ولان الصدقة تضاعف حسب تضاعف الراس  
والفطر واحد فلو كان السبب هو الفطر لما تضاعفت فان قيل الفطر ايضا  
ما يتعدد فيكون تضاعف الصدقة بناء على تعدده وهذا لان الفطر اسم  
بمعنى الافطار فيلزم من تعدد الفطر تعدد الافطار كما يلزم من تعدد  
الضارب تعدد الضرب قلت هذا شئ شئ وسوال ردي وبالرد جي  
لانه كما يلزم من تعدد الفطر تعدد الافطار يلزم من عدم تعدد الافطار عدم  
تعدد الفطر فيكون علم هذا اذا الاب مدقات اوله الاطفال العشر  
مثلا عشر من ثمن البور عندنا واربعين مثنا عند الخصم اذا السبب لا سبب  
بعدم الافطار لان الافطار يقتضي سابقة الصوم فلا صوم عليهم فيكون  
القول بوجوب السبب بلا سبب خيالا فاسد لا سداد له ايضا فيكون المراد  
من الفطر علم هذا يوم الفطر او ليلته بان حذو المضاف واقيم المضاف  
اليه مقامه لكن لا يجوز ان يكون المراد ليلته فيستعين بيومه لان  
الفطر ضد الصوم واتحاد المجلد في الضد شرط فيكون الفعل المعين  
ما يكون موجه في محل الصوم وهو اليوم وهو احد لا يقبل التعدد وهذا  
مفع قولنا وانظر احد قوله وتكرر الوجوب الى اخره هذا جواب  
سوال مقدرو وهو ان يقال انكم ادعيتهم بان الحكم اذا كان لازما لشي  
فتكرر بتكرره يد ان ذلك الشئ سبب وقد وجد تكرر صدقة الفطر  
بتكرر الفطر مع اتحاد السراس في السنين الاثنية فينبغي ان يكون  
الفطر سببا لا الراس فقال في جوابه ان تكرار الوجوب بتكرار  
لا باعتبار انه سببه بل باعتبار معنى وهذا ناجع لتكرار السراس سببا

بمعنى المونة ووصف المونة يتكرر بمعنى الزمان فمجرد الراس كما يتكرر حكما 90  
بتكرر وصفه لان الوصف هو السبب الحقيقي لا التكرار لان التكرار يتكرر بتكرار الحول  
لان الحول سبب بل هو شرط بوجوب الاداء والنصاب المفع النامي هو  
السبب الا ان النصاب جعل سببا بوصف النماء والنماء يتجدد بتجدد الحول  
ذرا ونسلا وقيمة فاقيم الحول مقامه تبسدا علمنا فصول المال الواحد  
كما يتجدد بنفسه حكما يتجدد وصف النماء وفي الحقيقة التجدد بتجدد النماء  
بالحول فكذا في الفطر التجدد بتجدد المونة لا بالفطر قوله وهو ان الوصف  
يتجدد خبران في الموضعين اي لان الوصف يتجدد بمعنى الزمان كان النماء  
يتجدد بتجدد الحول قوله ويصير السبب اي النصاب يتجدد الوصف اي  
النماء قوله وعلى هذا اي تكرر العشر والخارج على مثال تكرر الزكاة  
بيانه ان الارض سبب العشر والخارج بدل اضافتها اليها لكن بوصف  
النماء بالنماء خارج حقيقته في العشر وحكا في الخارج بان يكون متمكنا  
من الزراعة وتكرر العشر بتكرر النماء حقيقة في العشر وتكرر الخارج  
بتكرر النماء حكما بان يتكرر الحول ولم يزرع والزراعة مسئلة على مثال  
تكرر الزكاة اعلم ان الارض يصير كما لتكرره بنفسها بتكرر وصف النماء  
كان المال يكون كما لتكرره بنفسه بتكرره وصف النماء فافهم قوله وفي الارض  
اي السبب الارض وانما انشئ الضمير بالنظر الى الخبر ومثله يجوز كما عرفت  
في الفصل في قوله من كانت اقل وتكبر الضمير بالنظر الى الخبر وجوز ايضا  
كافي قوله تعالى فلما راى الشمس يا زعمه قال هذا ربي **وقوله** في العزيمة  
والرخصة لما فرغ من بيان اسباب الشرايع شرع في بيان العزيمة والرخصة  
لانها لا يحل اما ان يكون مبنية على اعذار العبد او لا فالاول هو الرخصة  
والثاني هو العزيمة واما قد علم العزيمة على الرخصة لكونها غير متعلقة  
بالعوارض والاصل علم العوارض قوله اسم لما هو اصل منها اي من احكام

فصل في العزيمة والرخصة



الشرع يعني العزم بالزمان من غير نظرا الى عارض العذر فيحكم انه انما هو  
عبد له ما خوره من العزم وهذا القصد انما كان تعالى فلم يجد له عزما  
اي قصدا متاكدا في العصيان وفيما ثبت بلا عذر غاية الوكادة قوله  
والرخصة اسم لما ينفي على اعذار العباد اي ما كان بثبوته يستتبع العذر  
انما لو لم يكن العذر لكان الحكم بخلاف ذلك وهذا مع قول فاصيا ان زيد  
والمراد بها في عرف اللسان اطلاق بعد حظر لعذر تبسبها ما خوذ من  
وخص السعد اذا تراجع عن الغلاء وخف على الناس واشتد السمع وسهل  
وجودها قوله بدليل لا شبهة فيه اي بدليل قطعي والفرض اما ما خوذ  
من فرضه اذا توره كقول به مال فخص ما فرضت في قدرته او من فرض  
النار والشوب اذا قطعتة فعل الاول سمي الفرض فرضا لكونه مقدرا  
لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وعلى الثاني لكونه ثابتا بدليل قطعي لا شبهة  
فيه وهو كاطل الدين وفروعه من الصلوة والزكاة والصوم والحج والسنن  
بالكتاب والسنن المتواترة والاجماع قوله حق يكفر جاحده بسكون  
الكاف ورفع الداء من باب الافعال اي ينسب الى الكفر وانما ينسب اليه لان  
الايمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالقلب اي تصديق العبد  
ربه بما جاء منه فلا يجد ترك التصديق وتوكله كفر فيكفر قوله ويفسق  
تاركه من التفسير اي ينسب الى الفسق تارك عمله بالبدن بلا عذر  
لان العمل بالبدن طاعة وضدها عصيان وفسق فلما ترك العمل بلا  
عذر يكون معاصيا وقاسمنا فيفسق وانما قلنا ان ضد الطاعة فسق  
لان الفسق عبارة عن الخروج من طاعة الرب يقال فسقت الفارة  
اذا خرجت من حجرها وفسق العبد اذا خرج من حكم اقرربه قوله  
بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم والواجب اما ما خوذ من وجوب  
الشيء وجوبا اي لزما اي من وجوب لطايعا والميت اذا سقط او من

وجوب

وجوب القلب وجوبا اذا اضطرب فسمي به المستقطط على الانسان ولزومه  
به حق لا يخرج عن العبادة الا باذنه او سمي به لترويه في ثبوت لانه  
هو الثابت بدليل فيه شبهة كالقياس وخبر الواحد نحو الموت وحلقة  
الفطر والاضحية وانما وجب العمل به لنسبته الى صاحب الشرع ولم يجب  
العمل بشبهه فيه فانما لا يكفر جاحده لعدم ترك التصديق لانه لم يكن  
يوجب التصديق وانما يفسق تاركه لوجود الفسق بترك العمل اذا  
استخف باختيار الاحاد اي يفسق اذا تركه تهاونا بخبر الواحد  
فاما اذا تركه متادا فلا اي اذا ترك العمل متادلا فلا يفسق بان  
قال بهذا الخبر غريبا او ضعيفا او ميتكرا او مخالف الكتاب او السنة  
المشهور او القياس او راويه مجهول او مستور الحال او مجروح ثم علم  
ان الحجاب انما في قالوا لا فرق بين الواجب والفرض وهما سواء  
ولا معنى لقولهم لان الذي ثبت بلا شبهة غير الذي ثبت بشبهه  
حتى يكفر جاحده القسم الاول دون الثاني ولهذا لم يكونوا كافرين حيث  
انكروا وجوب الوتر والاضحية وجوب الطهارة من القمصة في  
الصلوة ثم مع قولهم لا فرق بينهما لا يحل اما يكون باعتبار ان  
معناها واحدا او باعتبار ان المعنيين متغايران ان يكن كل  
واحد من الفطر يستعمل في المعنيين ففي الاول يلزم السواد في  
الثاني الاشتراك وكلاهما عدم الاصل قوله والسنة الطريقة  
المسلوكة في الدين اعلم ان السنة في اللغة هي الطريقة المطلقة  
جسنة كانت او سمية يدل عليه قوله علمه علمه وسنة فعلية  
وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة وفي عرف الشرع يراد بها طاعة  
الدين اما للرسول او للعلماء حق يقال سنة الرسول وسنة الخلفاء  
الراشدين ولا يختص مطلق السنة سنة الرسول صلوات الله



قال القاضي ابو يزيد ويحتمل انه لم يبلغه استعمال السلف في هذه  
على طريق العمريين والصحابة لانه كان بعد ابن حنيفة بقدر ثلثين او بقرن  
قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاقب على تركها لانه لا يحل اما ان  
يكون طريقة الرسول او الصحابة وكل واحد من الطريقين امرنا باجبا بها ونهينا  
عن اماتتها الا ان يكون الترك بطريق التساهل والاحتياط في كنف  
او ينسحق برجوع التساهل الى صاحبها قوله فمنسحق الائمة اي الملاية  
قوله سنة المحدثي اي اخذها محدثي وتركها ضلالة كذا قال الاستاذ الكبير  
مولانا حميد الدين الفريز رحمه الله كصلوة العيدين والاذان والاقامة والهلوة  
بالجماعة وتاركها يستوجب اساءة حتى قيل لو ان اهل بلد امتنعوا  
عن الاذان قوتلوا او تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا يقبل شهادته  
اذا تركها استحقاقا بذلك ومجانبه اما اذا تركها سهوا او تركها بتاويل  
بان يكون الامام من اهل الاهواء او مخالف المذهب المقتدى لا يوازي مذهب  
فلا يستوجب الاساءة ويقبل شهادتها قوله والزوايد اي الثاني من  
نوع السنن السنن الزوايد المعنى بها ما يكون اخذ حسنا وتركه ما  
لا بأس به قوله كسيرة النبي على وجه سيرة وفي بعض النسخ كسيرة النبي  
هي جمع ستة وكلاهما صحيح قوله في باب الاذان من قوله اي من قول محمد ما قال  
يكبره او اساء فهو من حكم سنة المحدثي لقوله يكبره الاذان قاعدا وقوله يكبره  
الاذان مع الجنازة قوله وان صلى اهل جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد  
اساء وما قال لا بأس به فذلك من حكم السنن الزوايد لقوله ولا بأس بان  
يؤذن واحد ويقيم اخر وما قال اعاد فذلك من حكم الوجوب لقوله وان اذن  
قبل دخول الوقت اعاد في قول ابن حنيفة ومحمد ما لا خلاف في بطلان  
في الفجر قوله والنقل اسم للزيادة الى لغة بوجوه استغناء عن تدل على الزيادة  
كالغنية سميت نفلا لكونها زيادة على اصل المال ولكونها زيادة على

الشرع لاجله جهاد وهو اعلا كلمة الله تعالى وحصول الثواب وسمى ولا الولد 92  
نافلة لكونه زيادة على الولد العبد وفي الشرع يراوه عبادة شرعت زيادة  
على الفرائض والسنن المشهورة وان مشيت قلت في حرم ما في فعله ثواب وليس  
في تركه ذم او قلت زوايد مشروعة لنا لا علينا اي يحتاج لنا بفعلها  
ولا يلزم علينا بتركها قوله ولا يعاقب صح بالقاف سمعنا في هذه النسخة  
وفي اصول فخر الاسلام ولوقيل بالتا كان اولى لتنفذ حكم السنة والنفل لانه  
لا يلزم من نفي العقاب نفي الدم والعقاب كافي السنة ولهذا قال صاحب التقيويم لا يلزم  
في موضع ولا يعاقب فلعله شئ وقع من الكتاب قوله ويضمن بالشرع عندنا  
اي يضمن النفل صلوة كان او صوما بالشرع فيه عندنا حرم اذا شرع فيه افسد  
حب عليه القضاء خلا قالنا في حرم الله له انه نفل والنفل ما ليس في تركه  
ابتداء عقاب فكذا في تركه بعد الشرع فلا يقضى ولنا ان المودى صار مسلما  
الى الله تعالى فيلزمه الباقي صيانة عن ابطال العمل وابطاله حرام بالنقض ولا  
ذلك الا بالقضاء وانما قلنا ان المودى صار مسلما الى الله لانه لو مات بعد هذا  
استدرك المودى يصير مثابا بالاتفاق ولانه اذا نذر بالصلوة او الصوم لزمانه  
بالاتفاق لصبر ورثها الله تعالى تسمية مع ان ابتداء الفعل معدوم حاله النذر  
وفي الشرع ابتداء الفعل جوف وصار لله تعالى فلان يلزم بقاؤه صيانته عن اجباط  
العمل واحتدا ما لحق الشرع اولى واخرى لان البقاء اسهل من الابتداء اعلم انه  
قال علو لعائشه وحفصة رضيهما حين افطرتا وكانتاها يمتعين تطوعا قضيا  
يوما مكانه قوله وهو كالنذر اي الشرع وجب لصيانته اي لصيانته  
النذر قوله اما الرخصة فانواع اربعة وجه الاختصار ان اطلاق اسم  
الرخصة بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وكل واحد منهما لا يحل اما ان يكون  
له صفة الكمال ام لا فينقسم على اربعة بالضرورة هذا ما بدا في خاطري وقد  
قبل غير هذا قوله نوعان من الحقيقة احدها احق من الاخر اعلم



ان حقيقة الرخصة ما يغير من عدال يد مع ان السبب المحرم وحكم سبب  
وهو الحرمة قايما وفي قيام السبب المحرم القسام الاول ان ساويان  
فيكون اطلاق اسم الرخصة عليها حقيقة الا ان حكم القسم من الحقيقة الاول  
غير متداعي بخلاف القسم الثاني فان حكمه متداعي فيكون اطلاق اسم الرخصة  
على القسم الاول احق لان الرخصة بمقابلها العزيمة فضا كانت انغذية اقوى  
كانت الرخصة اقوى قوله ونوعان من المجاز احدهما انتم من الاخر وجه  
لأن الرخصة مجازا في هذين النوعين الاخرين من حيث ان الحكم لم يبق  
مشروعا أصلا فلم يكن متغيرا من عدال يد بل لم يتغير بسرا في الرخصة  
معنى اليد والتخفيف فاطلق اسم الرخصة مجازا الا ان السبب في القسم الاخر  
باق في الجملة دون الثالث فكان الثالث انتم في معنى المجاز قوله فما استبيح  
للمكلف فعلمه اراد به ما يعامل بمعاملة اى ما يعامل بمعاملة الباح وهو ان  
لا يكون المباشرة مواءمة الا ان يجعل الحرام مباحا لان الحرام مع كونه حراما  
لا يكون مباحا للتنا في بينهما وهذا كاجور المكروه كذا الكفر على لسانه حيث يرى  
له مع ان العزيمة تتركها لقيام المحرم والحرمة جميعا لان الكفر حرام ابدا لا يحل  
بحال لقيام سبب وجوب الايمان وهو حدث العالم لان في الامتناع عن الكلمة  
الخطيئة فوات حقه صورة ومعنى وفي الاقدام عليها فوات حقه تعالى صورة  
لا معنى لقيام التصديق فلم يكن حقه تعالى فائضا من كل وجه بخلاف حقه فانه  
يفوت من كل وجه فترخص له للضرورة الا انه اذا اقدم عليها يكون ساعيا  
في بقاء حيوية مؤثرا حقه على حق مولاه فاذا امتنع يكون باقيا حيوية مؤثرا  
حق مولاه على نفسه وهو ان يكون الامتناع هو العزيمة فلما ثبت ان الرخصة  
ثابتة بطريق الضرورة والضرورة في رفع الائم لا في رفع الحرمة قلنا انه يعامل بالمكروه  
ما يعامل بمعاملة الباح وكذا افطار المكروه في رمضان حرام لقيام السبب  
المحرم وهو شهود الشهر المحرم وان كانت يحتمل السقوط لكن دليله غير ثابت

93 قلنا مبيها للحرمة ورفع الائم اذا اطلو للضرورة احضه لانه  
اذا امتنع عن الافطار يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم عليه يفوت  
حق الله صورة وهو عتك حرمه احضان لا معنى لكونه مصوقا بالمثل وكذا  
اتلاف المكروه مال الغير حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الغير وعدم  
الفردية في رفع الحرمة والحرمة وان كانت يحتمل السقوط لكن دليله  
السقوط غير ثابت قلنا لقيام الحرمة لعدم الضرورة في رفعها وارتفع  
الائم للضرورة اذا اقدم على الاتلاف لانه اذا امتنع يفوت حقه صورة  
ومعنى واذا اقدم يفوت حق الغير صورة لا معنى لكونه مصوقا بالمثل او  
بالقيمة وكذا جناة المكروه على احرامه وتناول المضطر مال الغير حرام لقيام  
السبب المحرم وهو حق الله تعالى او حق الغير والحرمة قايمة لعدم دليل  
السقوط لانه رخص له لما قلنا وكذا ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
على نفسه حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الله تعالى غير ان في الاقدام  
يفوت حقه صورة ومعنى وفي التارك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان  
اصلا لا احتساب باق قال علي بن ابي طالب منكم منكر او ليس بغيره بيد  
فان لم يستطع فليسا له وان لم يستطع فليقبله في هذه الصور كلها  
اذا صبر حتى قتل او مات يكون مجازا ما جورا وهذا معنى قوله وحكم  
ان الاحد بالعزيمة اول فان قلت يلزم على هذا تخصيص العلة وهو لا يجوز  
عند بعض شايخنا لان مباشرة الحرمة علة للائم ولا ائم على المباشرة  
هنا فيلزم تخصيص قلت لا نسلم ان مباشرة الحرمة علة للائم الا ان اذ كانت  
عن ضرورة والائم المباشرة للحرام جزاء عليه فوعيد الله تعالى بما وعد  
الله تعالى جزاء المباشرة للحرام عن ضرورة فلا يكون مباشرة علة للائم  
فلا يلزم تخصيص العلة لان تخصيصها عبارة عن وجوه علة  
فتامها ولا حكم لها وفي هذا جواب عن تشنيع الخائف فافهم قوله



مع قيام السبب اى السبب المحرم قوله وهذا الى اخره ايضاح بطريق  
اللفظ والنسب اى صح اذا وهى لقيام السبب ولو ما تا قبل الادراك لم يلزم  
الفدية لقراخي حكم السبب الى زمان ادراك عدله من ايام اخر قوله وتزد  
في الرخصة لكونها مشتملة على الفساد اليسر اما اليسر فظاهر لان  
في الافطار راحة النفس واما الفساد فتزده بالصوم بعد ادراك عدله  
فكذا العزيمة فيها معنى الفساد اليسر واما الفساد فظاهر لان الصوم  
اتعاب النفس واما اليسر فهو اقله للمسلمين غير ان الرخصة  
لا تؤدى معنى العزيمة لكونه غير عامل لله تعالى والعزيمة تؤدى معنى  
الرخصة لحصول اليسر في الصوم فيكون الصوم افضل عندنا الا اذا  
اضيق الصوم فيكون الفطر افضل فليس له ان يذل نفسه للصوم  
حتى يموت لان وجوب الاداء عنه ساقط فاذا مات يكون قاتلا لنفسه  
مضيقا دمه بخلاف النوع الاول فانه لا يكون اثما اذا صبر المكروه علم لا  
حيث قتل لان وجوب الاداء هناك ثابت فيكون ما جورا عما لا عمل الجاهل  
فلا يكون قاتلا لنفسه لان القتل مضاف الى الظالم لان الوجوب اى  
وجوب الاداء قوله واما انهم نوعي المجاز الى اخره الا صراحتهم ولا فلان  
جمع غلوهما عبارتان عن التكليف الصعبة التي كانت على من قبلنا كقتل  
النفس لصحة التوبة قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم كقطع  
موضع النجاسة وجواز الصلوة في المسجد خاصة وغير ذلك وهذه التكليف  
موضوعة عنا على ما قال تعالى ويضع عنهم ارفق والفرق بين القسم الثالث  
والرابع ان القسم الثالث لم يشرع في حقتنا اصلا لكن رخصه مجازا  
لوجود اليسر في حقتنا بالنسبة الى من قبلنا اما تعين المبيع مشروعا  
في الجملة في غير هذه الصورة فمن حيث ان السبب المحرم وهو البيع الفقد  
مثبتا حكمة عدم التعيين في غير السلم صارت رخصة علم تعين المبيع

في السلم شيئا تحقيق الرخصة ومن حيث انه لا يقتضيه شيئا حرم عدم التعيين 94  
اصلا في السلم صارت الرخصة مجازا صرحا في القسم الثالث وكانت الرخصة  
في القسم الرابع دونها في القسم الثالث في معنى المجاز قوله كالعينة المشروطة  
اراد بها تعين المبيع والاصل هنا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس عند الانسان  
ورخصه السلم واما رخصه فيه ليتوصل الفقير المحتاج الى حصول الثمن قبل ادراك  
الفلة والعنى الى المبيع بعد الادراك قوله سقط اشتراطها في نوع من اصلا  
اى سقط اشتراط عينية المبيع في نوع من المبيع اصلا وذلك النوع هو السلم  
واراد به سقوط حكمة عدم التعيين في السلم اصلا فاستقوط الاشتراط  
صارت العينية مفيدة بان السلم في ثار حايط بعينه لكونها مشروطة  
بخالف المتقضى بهذا العقد قوله وكذلك الحرة والميتة اى حرمتها سقطت  
رخصة في حق المكره المضطرب كون الحرة ثابتة في حق غيرها واما قلنا ان حرمتها  
سقطت لا يستثنى من الحرمة والميتة لا يكون ابدانهم على خلاف حكم الميتة  
منه فيحمل الميتة ضرورة قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم  
اليه فلا سقطت الحرمة في حرمتها لا يبيعها الصبر عن شرب الخمر او كل الميتة  
واذا صبر حتى قتل المكره او مات المضطرب لهما جوعا او عطشا انما ولا يقال  
لا يستثنى في صورة الاكراه على الكفر ايضا موجود مع ذلك لم يسقط حرمة  
الكفر حتى اذا صبر فقتل يكون مثابا قال تعالى الا من الكفر وقلبه مطمئن  
بالايمان لان لا يستثنى هناك من الغضب فمن انتفاه لا يلزم ثبوت الحظر  
كما عرفت في النوع الاول من انواع الرخص قوله وكذلك الرجل الى اخره اى سقط  
غسل الرجل في مدة المسح اصلا من المتخفف رخصه لغز اللبس كما سقطت  
عينية المبيع في السلم اصلا ككون الغسل مشروعا في الجملة بان نوعه فيه  
كما بقيت عينية المبيع مشروعة في الجملة في غير السلم قوله لعدم سريانة  
الحديث اليه يعني ان الحلف منع سريانة الحديث الى الرجل في مدة المسح عرفت



ما نعتته بالحديث قوله والدرك في حقه من النوع الرابع  
 بانه ان السبب وهو الوقت لم يتقدم وجبا الرابع في حقه بل سقط شرط  
 الصلوة حتى لم يبق شرط في الجملة في حق غيره قال صاحب الميزان قصر  
 الصلوة في حق المأفول ليس برخصة عندنا بل هو عزيمه وعندنا في رخصة  
 لان المشروع الاصل في الصلوة من حيث القدر ركعتان على ما روى عن النبي  
 انه قال الصلوة ركعتان زيدت في الحضر واقرت في السفر وقال عمر رضي الله عنه  
 صلوة المشافر ركعتان تام من غير قصر على لسان نبيكم عليه ثم في حق المقيم  
 تغيرت عن الاصل وصارت اربعاً لكنه تغيير الى الغلظ والشد لا الى  
 اليسر والسهولة فلا يسمى رخصة قوله رخصة اعتقاد عندنا وعندنا في  
 رحمه الله رخصة ترفيه قياساً على رخصة النظر للمساافر هذا اختيار المصنف  
 وغيره اما عند صاحب الميزان فعزيمة لا رخصة وقد مر وانما قلنا  
 انها رخصة استناداً لا بدليل الرخصة اي بدليل ثبت به  
 الرخصة واستدلالاً بمعنى الرخصة اما الاول فما قال عليه هذه صدقة  
 تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته اي القصر صدقة فاعتقدوه  
 واعملوا به وانما قال بلفظ التثبيت نظر الى الخبر سماع صدقة والصدقة  
 لا لا يحتمل التملك اي بالواجب في النداء استقاط قيمته بغير قبول كصدقة  
 الدين على الفقير وهبة الدين له وكذا سائر الاستقالات لان ما فيه  
 تملك ما من وجه قبل الارتراد بالرد كالدين وما ليس فيه تملك ما لا  
 لم يتقبل كالطلاق وما حن فيه ليس مال فلا يقبل الرد فيستقطا املاً كدولي  
 انقصا من اذا عفا وما الثاني فهو ان الرخصة ليسر وهو في القصر يقال  
 ان في الاحكام زيادة ثواب وهي يسر لان ظهر للمسافر بقصر وظهر المقام  
 من غير قصر سواء ان نقصان العدد مع مونة السفر مثل لا كالبلد  
 مونة السفر فاعتبر بالجمعة والظهر ولان الاختيار اذا ثبت للعبد بين

مشروفاً  
 كونه

في حقه المأفول

95  
 انه حرم الاكل ودرق به في لا اكل لا يليق بحال العبد لانه ابدأ يختار  
 ما فيه جلب نفع او دفع ضرر وليس الاكل نفع سوى المونة لعدم فضل ثواب  
 ولا دفع ضرر لعدم المطالبة اذا لم يهره وهذا اذا سقط الشرط الثاني بلا بدل ولا اثم  
 بخلاف الصوم فان الرخصة فيه للتزنية ولتيسير لا للاستقاط بدليل الرخصة  
 ومعناها ايضاً اما الدليل فهو قوله تعالى فوعظ من ايام اخوورد بالتأخير ولم يرد  
 بلفظ الصدقة كما في القصر فلم يقتضي التأخير بالاستقاط كما اقتضى لفظ التصديق  
 واما المانع فهو ان الرخصة عبادة عن اليسر واليسر التأخير متدد وفي غير العبد  
 طلباً لما هو الارفق بحاله وانما قلنا ان اليسر متدد ولان الفطر فيه يسر راحة البدن  
 وفي الصوم في الشهر يسر موافقة المسلمين مع عسواتاب النفس قوله ولا يلزم  
 العبد الماذون هذا جواب سوال يرد على ان الاختيار اذا لم يتضح فقل لا يليق  
 بالعبودية وهو ان يقال يلزم بملككم خيار العبد بين الجمعة والظهر اذا اذن له مولاه  
 في الجمعة وهذا لان الجمعة اقرب عهداً من الظهر ولا قل اليسر الاكثر عسر ومع هذا  
 لم يتعين الجمعة بلخير بينهما فقالنا جوابه لا يلزم ان الجمعة والظهر غير ان تتوقفا  
 على الشروط ونه ولعدم جواز ادائها احداها بنية الاخرى فلما ثبتت الغيرية لا يتعين  
 اليسر في الاول فيتحيز فأيده لانه للرفق وليس للرفق في القصر فيكون الرخصة  
 للاستقطالا للتحيز بين القليل والكثير والتسهيل قوله ومع هذا يخرج اي  
 على ما قلنا ان الرفق لا يتعين في الاقل عند المغايرة خروج ملة النذر بان قال مثلاً  
 ان نظرت الى الطرام فعلى صوم سنة فنظر وهو معسر يتخير بين صوم ثلاثة ايام  
 نظراً الى جانب اليسر وبين صوم سنة نظراً الى جانب التذلل لان الصومين متفايران  
 لان صوم النذر قد به مقصوده وارجب لعينه وصوم البهين قد به غير مقصوده  
 لان فيه معنى الرجوع فلما ثبت المغايرة لم يتعين الرفق في الاقل بخلاف مسألتنا  
 اعني مسئلة الظهر فان القصر والاكل فيه سمو الى الحكم وهذا مع قوم ما سوا  
 قوله رجح اليه اي رجح ابو حنيفة الى التحيز لواه عبداً الغدير ان حاله التردد

للتزنية



وكان يقول ولا يجوز عموم اليمين بل يجب عليه المنذور **قوله** فصار  
أي صار ما قلنا كالمدير الجاني حيث يلزم على المولى الأقل من ريش الجنابة القيمة  
وهذا لأن المدير لما كان لا يقبل الرفع لأنه غير قابل للانتقال تعيين علم المولى  
الأقل من الارش والقيمة ولم يتخير بين الأقل والأكثر منهما لأنها مثلان من حيث  
أنهما يدلان بخلاف العبد الجاني فإن المولى يتخير بين الرفع والهدا بالارش وإن كان  
للارش أكثر لعدم تعيين اليسر في الأقل لاختلافهما لما قلنا أي للمغايرة

**باب** في بيان اقتسام السنة لما فرغ من بيان التمايز  
قسما من قسم الكتاب وياتي كل تلك الاقسام في السنة شرع الآن في بيان ما يختص  
به السنة ثم **أعلم** أن السنة علم ما قاله الميزان ثلاثة أنواع من حيث القول  
ومن حيث الفعل ومن حيث السكوت فلهذا قال المصنف اقسام السنة ولم يذكر  
اقسام الحديث لكونها اعم منه **قوله** فالمرسل من الصحابة إلى الخلفاء الارسل  
واللغة هو الاطلاق والمرسل في اصطلاح الحديثين ليس فيها اسناد بان اطلق  
الحديث وقال قال علوه والصحابة من رأى النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين أو صحبه التابعي  
من رأى الصحابي أو صحبه من المسلمين ثم المرسل على أنواع مرسل الصحابي وهو مقبول  
بالاجماع ومرسل القرن الثاني والثالث اعني مرسل التابعي وتابع التابعي  
وهو مقبول عندنا خلافا للشافعي ومرسل من بعد القرن الثالث كل  
عصر وفيه اختلاف ما يخفى فعند الكوفي مقبول خلافا لعيسى ابن ابيان والرافع  
ما فيه اسناد من وجه وارسل من وجه وهو مقبول بالاجماع حجة انما هي ان  
لجمل بالرواية جعل بصفته فيجوز ان يكون الخبر عنه غير علم فلا يكون الارسل  
حجه يعني هذا ان السامع لا يعرف الخبر عنه ولا يعرف صفة الاداة ثبت  
استاذة من وجه اخر فيقبل ارساله كالرسالة سعيد ابن المسيب فاني تتبعها  
فوجدتها ما نهد ولنا العقول والمنقول اما الاول فها قال ابو البركات  
رضي الله عنه ما كثر ما حدثه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا حدثنا عنه لكن لا

نكذب

96 **قوله** اما الموقوف فهو من حال العدل أي ما كان عن عدل أو غير عدل  
في الواقع وهو عدل عند أو غير عدل عند أيضا فان كان غير عدل عند أيضا  
فلا يسمى المرسل عدلا وكلامنا في ارسال العدل فان كان عدلا عند غير عدل  
في الواقع فيقبل ارساله بناء على غالب الظن لان احتمال عدم العدالة موقوف يعارض  
العدالة المحققة غير ان عيسى ابن ابيان يقول لا يقبل ارسال من بعد القرن الثالث  
انتشار الفسق والكذب فهم خلاف القرون الثلاثة فانهم مزكاة بتزكية الرسول علم  
الا اذا كان المرسل شهورا بنشر العلم عدلا وثقة يح يقبل مرسله كسند  
كحمد ابن الحسن رحمه الله **قوله** علم السماع أي سماع الصحابي من الرسول علم **قوله**  
واستبان له الاستناد أي ارسال التابع ومن تبعه محمول علم انه صحيح للحق وقين  
الصدق فلما صار كذلك طوى ذكر المرسل عنه وقال قال عليه وانا جعل علم هذا  
لكونهم مزكاة متبركة عن الكذب بتزكية الرسول علم **قوله** فان للتعليل  
لكون المرسل فوق المسند ليجمل أي ليجمل الرواية على المرسل عنه ما يجل عنه  
أي الذي جعل الرواية عن المرسل عنه وهذا ليكون العهدة والوبال على المرسل  
عنه لا على الرواية **قوله** لكن هذا ضرب من مزية هذا جواب اشكال وهو ان يقال  
سلمنا ان المرسل فوق المسند كما قلتم فينبغي علم هذا ان يكون النسب جازيا  
بالمرسل كاجوز بالسند المتواتر والمشهور فقال في جوابه هذه المزية للمرسل  
انما ثبتت بالاجتهاد والرواية والنسخ الاجوز بالرواية فلم يحز النسب به لهذا المعنى  
**قوله** من دون هذا أي من بعد القرون الثلاثة **قوله** اختلاف فيه الاختلاف  
ما بين الكوفي وعيسى **قوله** الا ان يزيد الشقاق استغناء من **قوله**  
اختلف أي يقبل بخلاف بين علمائنا وسعيد ابن المسيب من التابعين  
ثم اعلم ان قياس جميع المرسل والسند مرسل وسند بلايا اعلم وزن مضاعف  
ومساجد كن زبدت الياء للاشباع تومسقا وهو جابر في الشعر  
شاذ في النثر **قوله** المتواتر قال في الميزان هو الخبر المتصل بنا عن رسول الله



قطعنا وبقينا بحيث لم يرد في قولهم لا بد من قولهم وهو الحد  
 يكون اخره كاوله او سطره كده فيه قوله وانما يوجب علم اليقين ان  
 المتواتر يوجب علم اليقين عند عامة النفاة والمتكلمين حتى يكفر  
 جاحده خلافا للنظام من المعين له وجه قوله ان المتواتر عبارة عن اجتماع  
 اثار الاعداد وكلا واحد منها مستحيل فلا يوجب اليقين لان اليهود نقلوا  
 صلب عيسى بالتواتر فلم يقدروا الكذب فلذا نقل الجوسى خبر زرادشت  
 الذي يبين انه اظهر معجزات وهو كذب محض ولنا ان المتواتر لا يحال اما ان  
 يكون صدقا او كذبا والكذب منتف فمتعين الصدق لا استحالة ارتفاع  
 النقيضين وانما قلنا ان الكذب منتف لا استحالة اجتماع جمع عظيم  
 لا يحصى عددهم ويختلف اماكنهم ويتفرق همهم ويخالف طباعهم و  
 بقست اراهم على الكذب عادة فلما كان الكذب من مثلهم خارجا عن معتاد  
 البشر قلنا بالصدوق لا محالة كما قلنا يصدق المعجزة لا كانت خارجة عن  
 معتاد البشر فبما عييا كيف عرف قائل هذا المعجزة وصاحب الميراث والقول  
 الفاسد الكاسد والكلام الباطل العاقل اياه واما حاله وعمره ونفسه  
 ودينه ودينه وعقباه قطعنا وبقينا بالخبر وحده وهو لا يقيد اليقين  
 عنده اما قول كل واحد محتمل فمنقوض بقول الجبل واما خبر الصلبي فلم  
 يكن الا بطريق الاحاد لان الداخلين عليه كانوا سبعة نفر وقيل انهم كانوا  
 لا يعرفون عيسى حقيقة وانما دلهم عليه رجل يقال له يهوذا وبمثله  
 لا يثبت التواتر وكذا معجزة زرادشت لانه فعل ما فعل وزور ما زور  
 عند الملك وخصاميه على ما رووا فلا جرم لم يقدروا اليقين مخدق للعين  
 فتعود بالله المعين واما به نستعين عن المعين في الدين قوله  
 انه احد قسمي المتواتر يعني ان المشهور يوجب علم اليقين عند اي  
 الخاص الرادى قوله عيسى ابن ابيان ينصب النون بلا ينفين

97  
 انه غير متواتر في اجتماع السببين لعلميه ووزن الفعل قوله وهو نسخ  
 عندنا اي الزيادة على النص نسخ وانما قال هو ولم يقل هو نظرا الى الجزاء المراد  
 منه نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض بيان هذا ان المشهور له جمعان جهة  
 التواتر وجهه الاحاد فلو كان من قبيل المتواتر من كل وجه لجاز النسخ به اصلا كما  
 لم يجوز النسخ بخبر الواحد فقلنا بالنسخ من وجه دون وجه نظرا الى الجهتين  
 وهو الزيادة لانها نسخ من وجه دون وجه بيان هذا ان المزيد عليه قبل الزيادة  
 لانها عليه كان كل المشرع وبعد الزيادة صار بعض المشرع فصار الزيادة  
 ابطالا من هذا الوجه وهو معنى النسخ وبيان انها ليست بنسخ من وجه بل هو بيان  
 ان الزيادة تقدر للمورد عليه ولا تبطله اصلا قوله مثل زيادة حديث الرجم وهو  
 ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال ان فها تلي في كتاب الله تعالى الشيخ والشيخة اذا  
 زنيا فارجموهما البتة فكلا من الله والله عزير حكيم وانما المراد من الشيخ والشيخة  
 والله اعلم المحض والمحصنة مجازا قوله والنسخ علم الخلف لا يقال المسح ثبت بقراءة  
 الجوفى وارجلكم لا بالزيادة على النص بالحديث لانا نقول قراءة الجوفى يقتضي المسح الى  
 الكعبين فذاك غير مراد بالاجماع فعلم ان المسح علم الخلف ثبت بالحدث المشهور  
 وهو قوله عليهم السلام المقيم يوما وليلة والمساكن ثلثة ايام واليهما والجوفى الاية  
 للمجاورة قوله والتتابع انما يزيد التتابع علم مطلق الصوم بقراءة ابن مسعود  
 رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة كانت مشهورة في السلف  
 قوله لكنه لما كان من الاحاد هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال ينبغي ان  
 يكون المشهور موجبا علم اليقين لانه محجة بمنزلة المتواتر حتى تحت الزيادة  
 به مع انها نسخ من وجه فقال في جوابه لكن المشهور لما كان من الاحاد لا يملك  
 ثبت به شبهة فلم يوجب علم اليقين بل اوجب علم طائفة لتلك التقات  
 بالقبول ومعنى بالطائفة ان يطربين النفوس الى قوله من غير اعترا  
 شك ولا اعتراض وهو قوله وحكمه اذا ورد الى اخره اعلم ان في انتقاد

حاله انما ساول  
 اجاب الخلف في الجا  
 المسح في النسخ  
 النسخ في النسخ  
 حاله انما ساول



خير الواحد اربع شوايد في الحجب حدها ان لا يكون مخالفا للكتاب  
ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة والثالث ان يرد في حادثة لا يقع  
بها البلوى والرابع ان يجتزأ به الصحابة رضي الله عنهم بعد ما اختلفوا في حكم  
الحادثة اما الاول فلما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا روي لكم مني حديث  
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فرددوه ولا ان  
كتاب الله ثابت يقينا بلا شبهة وفي خبر الواحد شبهة فلا يترك ما  
يسرفه شبهة بما فيه شبهة واما الثاني فلان المشهور فوق خبر الواحد  
فلا ينسجه نظيرها ما ينسج لظنهم بخبر من الذكر فانه مخالفا للكتاب والسنة  
المشهورة وهذا لان الله مدح المتطهرين بالماء والتطهير بالماء لا يحصل  
الا بتمس الذكر فلو كان متساويا لكان حصول الطهارة بالحدث  
المتساوي وحصول الشئ بضده ومنافيه محال علم انه قال عليه لمن سأل ان تقوا  
منه لا ما هو الا بضعة منك ومن تطهيرها ايضا القضا شاهدها وعين  
فانه خلاف الكتاب والسنة المشهورة وهذا لان الله تعالى قال او تشهدوا  
شهادتين من رجالكم فان لم يكونا رجل فرجل وامرأتان بين الاصل والخلف  
في الشهادة فلو كان القضا شاهدها وعين محييا لكان زيادة على  
النصح هو نسخ الاجوز بخبر الواحد وقال علموا البيعة على المدعي واليمين  
على من انكر وهو مشهود ثلثته العلماء بالقبول واما الثالث فلانه  
اذا ورد في حادثة فيها عموم البلوى ومع ذلك لم يشتهر كان ذلك دليل  
زيافته وانقطاعه كحديث من ذكر حديث الجمهور بالتسمية  
واما الرابع فلان الصحابة اذا اختلفوا في حكم الحادثة ولم يجز واحد  
منهم بالحديث كان ذلك دليلا على زيافته او انتساخه وهذا لان لو لم يكن  
كذلك ثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من الراي  
وقطعا بخلافه وفي الشبهة فظير اختلاف الصحابة رضي الله عنهم

في عدد هؤلاء بالرجال او بالنساء ولم يجز احد بقوله علموا الطلاق والرجال 98  
والعدة بالنساء فذلك انه زيف او منسوخ او تاويله مباشرة الطلاق و  
يشترط في الراي اربع شوايد اخرى وهي لا سلام العدة والعدة الكاملة  
والضبط اما الاول فلان الكلام في امور الدين والكاثر يسعى ابداني هدم  
اساسه وخرم قاعدته فلا تكون خبره حجة واما الثاني فلان الكلام في خبر  
من هو غير معصوم عن الكذب وهو ليس بحجة وبالعدالة يتخرج جانب  
الصدق على جانب الكذب لان العدل هو الذي ينبغي مخطوطة دينه والكذب  
احد مخطوراته فيبتيه واما الثالث فلان الكلام لا يوجد الا بصورة  
ومعناه ولا يتصور معناه الا بالعقل والتميز واما الرابع فلان الخبر  
انا يصير حجة اذا تخرج جانب صدقه على جانب كذبه ولا ذلك الا بالضبط  
لانه اذا لم يضبط يكون خبره كذبا لا محالة والضبط سماع الكلام مع سماعه  
ثم فهم معناه ثم حفظه ثم اداوه كما سمعوه فاذا ثبت هذه الشروط كان خبر  
الواحد موجبا للعلم والافلا قوله ولم يظهر اي اذ لم يظهر اختلاف  
الصحابة في الحادثة ولم يظهر ترك الحاجة بالحديث يوجب العلم ينع اذا ظهر  
الا خلافا فظهر ترك الحاجة بان لم تحتج احده لا يوجب العلم قوله  
انه ينتج المصحة خبر قوله وعكسي وحكم خبر الواحد انه يوجب العلم  
بهذه الشروط المذكورة ولا يوجب العلم يقينا وهذا عندنا وعند بعض  
الناس لا يوجب العلم ايضا لان العلم لا علم حوام بقوله تعالى ولا  
تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين  
لاستلزام وجوب العلم العلم وقولنا جمعنا على العلم ولنا ان خبر الواحد  
يحمل الصدق والكذب ولا يقين مع الاحتمال فلا يجب علم اليقين غير انه يوجب  
العلم التخرج جانب الصدق على جانب الكذب بدليل الكتاب والسنة  
والاجماع والمعقول اما الكتاب بقوله تعالى واشهدوا ذوى علم منكم



وعدالة الشاهد تعرف بغالب الرأي والاجتهاد واما السعد فمروى  
انه عليه امر معاذ وغيره بالاجتهاد وهو عمل بغالب الرأي وكذا انه  
عليه كان منبغوننا الى كافة الخلق وما بلغ الرسالة الى جميع الخلق بنفـ  
بل بعث واحد الى جانب فواحد الى جانب اخر فلو لم يكن العمل بالدليل  
الراجح واجبا لما كان خبر رسول الله واما الاجماع فليقول قول لم يكن  
الوكلاء وقول الناس في البيع والاجارة والرهن وغير ذلك الا ترى ان  
شهادة الشاهدين يقبل الحدود وغيرهما من احتمال الكذب نظرا الى الدليل  
الراجح واما المعقول فهو ان العمل بخبر الواحد في العقليات واجب  
لغير معقول وهو جلب النفع او دفع الضرر كطبيب يحبر الواحد بان ذكر  
الشيء يضر عليك وهذا ينقل بحسب العمل بقوله وكذا اذا قال واحد ان هذا  
الطريق امن فاسلكها وتلك فيها اصول فلا تسلكها بحسب العمل بقوله علا  
بغالب الرأي فكذا هذا المعنى موجود في الشرعيات ونفع الشرعي اكثر ونفعه  
اكبر فيكون العمل بخبر المخبر في الشرعي او الى اما معنى قوله ولا تقف ما  
بين يديه علم والله اعلم اي ليس لك فيه علم اصلا لوقوع النكول في موضع النقل  
وهنا خبر الواحد يوجب علم غالب الرأي واكبر الظن فيجب العمل بوجود  
العلم لما قلنا فان قلت لم قدم المصنف الاسلام على سائر الشروع مع  
ان الاسلام وغيره موقوف على العقل قلت نظرا الى المقصود وقوته  
فلا يوجب العمل بخبر الكافر لانعدام الاسلام وخبر الفاسق لانعدام العمل  
وخبر العبي والمعتوه لانعدام العقل الكامل وخبر المغفل لانعدام الضمير  
فان قلت لا نسلم ان العبي ليس له عقل كما لم يكن من يستخرج مشيئا  
بنظنته لا يدركه بالغ عاقل قلت نعم لكنه شئ نادرا ومزبا طرأ لا يؤثر  
عليه فاقم السبب الظاهر وهو البلوغ مقام المسبب الباطن وهو  
اخذ ان العقل تيسيرا كما اقيم اليقين والشك الحائزين مقام المث

الا ترون انهم اعلم انه دبر المعتوه وهو الذي اختلط عقله ولم يزل 99  
ولم يذكر المجنون لما ان خبر المعتوه لما لم يقبل وعقله ناقص فلان  
لا يقبل خبر المجنون وهو مسلوب العقل اولى قول خلقه نصت على  
التصير وكذا ما بعده الغافل والغفل يعني وهو الذي لا فطن له والمجازفة  
عبارة عن قول لا عن بصيرة قوله والمستور اي الذي لم يعرف انه  
عدول هو اد فاسق قوله في باب الحديث احتراز عن جواز القضاء بشهادة  
المستور عند اي حنبلة فليس عنه ما لم يطق الختم قوله الا في الصدر الاول  
اي في عصر الهادي والتابعي وتبعه وهو استثنائ من قوله لا يكون خبر  
حجة اي لا يكون خبر المستور حجة في باب الحديث الا في القرون الثلاثة  
فانه يكون حجة لتعديل الرسول اياه قوله وروى الحسن اي الحسن  
ابن زياد تلميذ اي حنبلة رضي الله عنه قوله انه مثل العذل لقوله عليه  
المسلمون عدول بعضهم على بعض قوله انه مثل الفاسق اي المستور  
اذا اخبر بنجاسة الماء بعد القرون الثلاثة حكمه حكم الفاسق حتى يعتبر  
البحر وهو الصحيح لا ينتشار الفسق بحكمه السامح رايه ان يجعله حكما  
فان وقع في قلبه صدقته عمل بخبره والا فلا فهو احوط لا احتمال ان الفاسق  
كاذب في اخباره بالنجاسة قوله يتوضا ولا يتيم لان الكافر واليهي  
والمعتوه لا يعتبر خبرهم في امور الدين اصلا ولا اخبار بنجاسة المأمر  
مور الدين فلا يعتبر الا ان الفاسق يعتبر خبره بنجاسة الماء اذا  
ايدى بالكبر والاي لما سببت فهو افضل شبهه صدق خبرهم قوله  
يعتبر خبر كل من يراي يقبل قول الواحد في المعاملات غلا كان او  
سقا كافرا كان او مسلما عبدا او حرا ذكرا او انثى لعموم الضرورة  
هو ان الناس يحتاجون الى المعاملات والاسواق مفتوحة من  
ان رسول الله الى يومنا هذا واكثر الناس فسقة فلو شرطت



العدالة والاسلام والبلوغ بوقع الناس في حرج بوجه ان الشيء غير  
كان يستري من الكافر وتهدته وجب دعوة البر والنبي وغيره بخلاف  
باب الحديث حيث لا يقبل خبر الفاسق لان في العدول كثره على انه  
ان لم يعمل بخبره يعمل بدليل اخر وهو القياس فلا ضرورة ان في قبول  
خبره قوله ولا دليل مع السام احتراز عن خبر الفاسق في باب  
الحديث لان هناك دليلا اخر وهو القياس او هو احتراز عن اخباره  
بنجاسة الماء فان العمل بالاصل هناك ممكن وهو كون الماء طاهرا بالاصل  
**قوله** لان اعتبار دليل اخر لقوله يعتبر خبر كل من يميز بيان هذا ان  
اعتبار العدالة والاسلام والبلوغ في الخبر انما كان ليقترن حائلا الصدق  
على الكذب فيكون ملزما وذلك لا اعتبار انما يليق فيما فيه لزوم وهو الخبر  
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والشهادات في الدعاوى والخصومات دون  
ما ليس فيه لزوم كالدعوى والمضاربة والاذن في التجارة وقوله وانما  
اعتبر خبر الفاسق الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال  
انما اعتبر خبر الفاسق في المعاملات الخالية عن منع الانزام للضرورة  
ولم يفتى في امور الدين لعدم الضرورة والاحتياط بالحل والحرم والطهارة  
والنجاسة من الديانات فكان ينبغي ان لا يعتبر اخباره وان تأيد بالبرهان  
فقال في جوابه انما اعتبر خبره للضرورة ايضا بيانه ان طلب الحل والحرم  
والطهارة والنجاسة لا يستقيم من العدل دون الفاسق لان ذلك  
يكون غالبيا في المفاوز والسوق والاعاب فيها اهل الفسق فلو  
اشتطت العدالة بوقع الناس في الحرج غير ان هذه الضرورة غير  
لازمة فاشتطت التحري ليقترن الصدق على الكذب فلم يجعل الفسق  
عدو للكون للضرورة غير لازمة لا مكان العمل بالاصل وهو كون الماء طاهرا  
في الاصل بخلاف الضرورة في المعاملات الخالية عن الانزام فانها فيها

لان من عدمه لا شك في بلوغه فلو لم يفسق هناك حرجا وبخلاف 100  
الانزامات المحضة فانه منها منهم لانه لا يلزم هناك ما يلزم غيره اما  
هنا يلزم ما يلزم غيره فلا تقصير بخلاف الخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فانه  
لا ضرورة في قبول خبره اصلا لان في العدول كثره وايضا يمكن العمل  
بدليل اخر غير خبره قوله لان ذلك اشار الى حل الطعام وحرمته  
وطهارة الماء ونجاسته امر خاص اي حكم خاص او شيء خاص التعلق بمن  
لا يستقبل ارا دبه تلقى خبره بالقبول والتحري طلب ما هو الاخرى  
بالاستعمال من قولهم حرى بكذا اي جدره وخبره اذا توجاه  
**قوله** وكونه مع الفسق بخبر النون عطفا على الضرورة بعد البيان  
الفرق بين خبر الفاسق بنجاسة الماء وبين خبر الكافر والبصير  
فان الفاسق اهل للشهادة عندنا دون البصير والكافر حتى يتوقف  
الشك بشهادته الفاسق **قوله** ما يلزم بضم الياء وكسر الزا **قوله**  
فلا يصح رايه الى خبر الفاسق يعني لا يقبل خبر الفاسق في باب  
الحديث بالتحري **قوله** صاحب الهوى اي صاحب البدعة كالحادج  
والرفضي والجبيري والقدري والمنهبي والمعتلي واما سمي المبتدع  
صاحب الهوى لميلانه الى محبوب نفسه بلا دليل شرعي او عقلي والهوى  
محبوب النفس ومطلوبها من هوى الشيء كسر اذا احبته ثم روايتهم  
في الحديث قيل يقبل لانهم انما دققوا في الهوى لظنهم انهم على الحق فلا  
يشبهون في الكذب وقيل لا يقبل وهو المحتار لان الفسق من حيث  
الاعتقاد شر من النفس المتعاطل والثاني مانع من القبول  
قال اول لان من اتحل الهوى اي ادعاه مذهبها لنفسه ودعا  
الناس اليه وحاج قاطعا هوانه يتعقل ويفتري فلا يؤمن  
على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ان اتحل فلان شعر غيرة او قول غيره



اذا ادعاه لنفسه والمراد من الاثبات هنا الدعوى الباطلة اما شتمه  
 يقبل خلافا للشافعي الا لخطابته وهو قوم من علماء الروافض فان شهادتهم  
 لا يقبل بالاجماع وقد عرف في القواعد قولنا الى القول الى الكذب هذا  
 كما روى عن ابن الروندي انه كان يخترع الاكاذيب موافقا لمذهبه ثم يقول  
 انه حديث الرسول علمه قولنا ان كان الراوي معروفا اعلم ان الراوي  
 اما ان يكون معروفا او مجهولا فالمعروف اما معروف بالرواية والفقه  
 او الرواية دون الفقه والمجهول اما شهد به حديثه السلف او سكتوا عن  
 الطعن واختلف في الطعن او رده السلف بالاتفاق او لم يظهر حديثه بين  
 السلف فحديث القسم الاول مقدم على القياس فان خالف القياس ترك القياس  
 وان وافق تأيده وعند مالك القياس مقدم بحجة القياس بالاجماع وفي  
 اتصال هذا الحديث شبهه لمخالفة القياس قلنا ان الشبهة في الحديث  
 الواحد عارض في القياس لصل لان الشبهة انما نشأت في الحديث نقلا لا  
 أصلا والاخذ بما ليس في أصله شبهه اول ما في أصله شبهه وحديث المعز  
 بالرواية دون الفقه حجة ان وافق القياس وان خالف فكذا الا للضرورة  
 انسداد باب الراي فسنبين فحديث المجهول ان شهد السلف بحجة  
 صريحة كحديث المعروف تكون شهادتهم تعدى اياه وكذا اذا سكتوا عن  
 الطعن لان السكون بيان في موضع الحاجة اليه وحديث المختلف في طعن  
 حجة اذا وافق القياس لتأييده به والا فلا وحديث الذي رده السلف  
 مستنكر لا يعلم به ولا يقبل والتسمي الاخر لا يجب العلم به لكنه في حين الجواز نظرا  
 الى العدم في ذلك الزمان قوله والعباد له هم عبدالله ابن مسعود وعبد الله  
 ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم هم جمع عبد الله في عبد قيسا دهم  
 عبد على غير قياس كالتسمي للمراه قوله لم يترك الا لصوره انسداد  
 باب الراي اي لم يترك الحديث اذا خالف القياس الا اذا لم يترك

بالاتفاق

كالنساء

من مخالفة انسداد باب الراي لم يترك لانه يكون ناسخا للكتاب 101  
 والسنة المشهورة ومعارض الاجماع وهذا ان حجة القياس ثبتت  
 بهذه الثلاثة مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه الوضوء مما مسه الباردة  
 ابن عباس وقال انتوضا من ماء ينجي او من دهن ندهن به ومثاله  
 ما روى ايضا في المضارة من اشترى شاة مخفلة فهو خير النظرين ثلاثة  
 ايام ان رضى بها امسكتها وان سحقها ردها ورد معها ما عاين ثم  
 المضارة والمخفلة بمعنى وهي الشاة التي لم تحلب اياها ما تجتمع لبنها  
 في ضرعها للبيع وهما النمر مكان اللبن مخالف للكتاب قال تعالى فاعذوا  
 عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومخالف للاجماع ايضا لان الاجماع انعقد في  
 ضمان العدو انات على الممانعة ومثل الشيء اما صورة ومعنى كالحفظة المخطئة  
 والشعر المشعرا ومعنى الصورة وهو القيمة وقيمة الشيء انما تقدر بالتميز  
 الوضعي او الجعلي والوضع الذهب والفضة والجعلي الغلوس النافعة  
 والنمر يعزل من ذلك وانما يرد ويترك حديث المعروف اذا لم يكن فقيها مخالفا  
 اذا خالف القياس لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا بينهم والتقليد  
 بالمعنى امر جسيم وشان عظيم لا يؤمن ان يذهب الغلط في نقله اذ لم يكن  
 الناقل فقيها فيروا احتياطا لدخول الشبهة في نقله كما هو ردت عايشة  
 رضي الله عنها روايه اي عديرة رضي الله عنه ان ولا الرنا شاة الثلاثة بقوله تعالى  
 ولا تروا فرقة وزراخرى لا اردوا بحاله فسادا عنه عن الازد راوا واحدا  
 رضي الله عنهم اجمعين قوله ودن كان الراوي مجهولا اراد به المجهول في رواية الحديث  
 لا في النسب وابصرة بالبا المنقوطة بنقطة تحتانية والصاد المهملة على  
 وزن واسطة وسلمة بالفتح و ابو المحقق بالميم المضمة بعدها  
 الحاء المهملة المفتوحة بعدها الباء المشددة الكسوة بنقطة تحتانية  
 قوله فكذا لا اي يقبل اذا وافق القياس والا فلا وانما لا يقبل رواية

في  
 مخالفة  
 الكتاب  
 والسنن

وانما ذكرنا  
 في هذا الباب  
 من مخالفة  
 الكتاب والسنن  
 ما كان في  
 مخالفة القياس  
 لا في مخالفة  
 الكتاب والسنن

في مخالفة القياس  
 لا في مخالفة  
 الكتاب والسنن  
 وانما ذكرنا  
 في هذا الباب  
 من مخالفة  
 الكتاب والسنن  
 ما كان في  
 مخالفة القياس



المجهول اذا خالف حديثه القياس ليقع الفرق بين من روى عنه الله  
وبين من لم يظهر عدالة مثل هذا حديث معقل بن سنان اختلف في  
طعنه ببيان ان رجلا تزوج امرأة بغير تسمية مهر وفات عنها قبل الدخول  
فسئل عن ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فجعل يحتمل شهرا فقال بعد شهر لا  
لها مهر مثل مهر نسائها ولا وكس ولا شطط فقام معقل بن يسار وقال  
اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج بنت واشق الا شجعيته مثل  
قضاياك هذا فستر ابن مسعود سرورا لم يسد مثله قط لموافق قفا  
قضا الرسول عليه وعليه الموافقة لا يورده علم رضى الله عنه لخالفه  
رايه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها واصلح له وعمل علماء وناظرهم لله  
بالحديث لانه وافق القياس عندهم ولم يعمل الا نافي لخالفه القياس  
عنده علم انه روى التفات عنه كعبد الله بن مسعود وعلقه وسرور  
ونافع ابن جبيرة الحنظلي وروايتهم عنه تعديل اباه مع انه من قرن  
العدول قوله وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل ببيانه  
فبارزوا عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض  
لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نفقة ورده عمر رضى الله تعالى لا ندع  
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى صدقت ام كذبت  
حفقت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلث  
النفقة والسكنى مادامت في العدة ورده ايضا زيدا بن ثابت ورده  
ايضا اسامة بن زيد زوج فاطمة هذه وكان اذا سمع منها هذا  
الحديث رماها بكل شيء ورده جابر ايضا ورده ايضا  
عائشة وقالت تلك امرأة فثبت العالم اي بروايت هذا الحديث  
قال فخر الاسلام قال عيسى بن ابيان اراد بالكتاب والسنة القياس  
لانه ثابت بها ببيان ان السكنى واجب بالاجماع فكذا النفقة والجماع

بقا ثم من اثار النكار فلان النفقة للاحتساب بحق الزوج وهو حاصل 102  
فيجب النفقة كنفقة القاض لما صار محبوسا لحق العامة وجبت نفقته  
في بيت مال المسلمين فيه خلاف الشافعي حيث يقول لا نفقة للمبتغاة نسكا  
بهذا الحديث قوله فصار كما المتواتر الى اخره لما فرغ من بيان اقسام  
المسند شرع في بيان احكامها جملة قوله المستتر منه اي من خبر الواحد  
والمستتر الذي لم يظهر قبوله في السلف قوله ويستقط العمل  
بالحديث الى اخره اعلم ان الخبر يلحقه التكذيب والاكاذيب والراوي او من  
غيره فان كان من الراوي فلابد ان انكره الراوي قولا او عملا فان كان  
قولا قيل يسقط الاحتجاج به وهو الاصح لان انكاره حجة على نفسه  
قيسقط روايته بالحجة او بالتناقض فيصير الحديث منقطعا وقيل  
لا يسقط لاحتمال نسيان المدعي عنه والراوي الا اذا تذكر روايته  
المروي عنه قيل هذا قول محمد والاول قول ابي يوسف اما اذا انكره الراوي  
عملا بان عمل بخلاف الحديث فلابد ان يكون عمله بعد روايته الحديث او قبل روايته  
او لا يعرف التاريخ فان كان بعد روايته الحديث يسقط الاحتجاج بالحديث  
لان عمله بخلاف الحديث بعد روايته لا ينافي ما ان كان حقا او باطلا فان كان حقا  
يدل على الانتفاء وان كان باطلا يكون الراوي فاسقا فلا يكون روايته  
الناسق حجة فيسقط العمل بالحديث مثاله ما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان  
النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه في الصلوة عند الركوع ورفع الراس من الركوع  
فيسقط الاحتجاج به بعمل الراوي بخلافه بدليل ما قال الجاهل صحت ابن عمر  
سنتين فلم اراه يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح اما اذا كان خلاف الراوي  
قيل روايته الحديث فلا يسقط الاحتجاج بالحديث لان الظاهر انه ترك  
الخلاف حين سمع الحديث لموافق السنة واما اذا لم يعرف التاريخ  
فلا يسقط الاحتجاج ايضا لانه يحتمل ان يكون عمله بخلاف الحديث

المدعي



بعد رايته او قبلها فان كان قبلها فلا يسقط وان كان بعدها فيسقط  
فلا يسقط بالتشبيه لانه حجة في الاصل اما اذا كان الانكار والخلاف  
من قبل غير الراوي فلا يحل اما ان يكون غير الراوي من الصحابة لم يثبت  
او من غيرهم من ائمة الحديث فان كان من الصحابة فلا يحل اما ان كان الحديث  
مسماحا لم يثبت ولا يحتمل فان كان الحديث مسماحا لا يحتمل الخفاء يدل خلاف  
الصحابي على انتساخه كما روى انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد  
ما به وتغريب عام ثم نفي عمر رضي الله عنه رجلا فلحق بالبروم واراد فحلف ان  
لا ينفي احدا من بعد قال علم رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا مما لا يحتمل الخفاء  
لان اقامة الحد ومقتضاه الا لا يمة فلو صح الحديث لما خفى عليهم لانا لثقتنا  
امور الدين منهم فيبعد في العقول عادة ان لا يخفى علينا امر من امور الدين  
ويخفى عليهم وان كان الحديث مما يحتمل الخفاء لندره لما دونه فلا يدل خلاف الحجاز  
على انتساخه كما روى عن ابن عباس لا شعدي رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث  
الوضوء على منعه في الصلوة وان كان الانكار من ائمة الحديث فلا يحل  
اما ان يكون الانكار والظن بهما بان قال هو مجروح او مطعون او مضرا  
فان كان بهما فلا يكون الظن مقبولا لان الغالب هو العدالة في المسلمين  
لا سيما في الصدر الاول وان كان مضرا فلا يحل اما ان يكون تفسيره  
ما يصلح جرحا او بما لا يصلح فان كان بالاصح فلا يقبل كظن بعضهم  
نعم محمد بن الحسن العتباتي في قوله حديثي الثقة من الصحابة بيان  
بيان المروي عنه لان الراوي اذا قال حدثني فلان وهو عدل يصح نقله  
بالاتفاق فكذلك اذا قال حدثني الثقة لان غير العدل لا يكون ثقة فيكون  
تعديله منه علم ان الراوي قد يدرك عن غيره وهو في السن او عن  
قريبه او عن الصحابة هذه الرواية صحيحة عند علماءنا الشريعة فيكون عن  
المروى عنه صيانة له عن الظن بالظاهر فيكون ان كان مما يصلح جرحا

ملاح اما ان كان مجتمعا عليه او متفقا عليه فالاول لا يقبل عندنا كالمطعون 103  
بالرسالة والثاني يقع اذا كان من اهل النجاسة فان قال هو غير عدل  
او غير عاقل اما اذا كان الطاعن من اهل التعصب والعداوة فلا يقبل  
لكونه متبعا في طعنه وذلك كظن اهل الاهواز في اهل السنة والجماعة وكظن  
بعض الشافعية على بعض الصحابة المتقدمين وما زاد على ذلك يعرف  
في كتب سلفنا الماضين على الحق الثابتين على الصدق فطوبى لمن ذكر  
اعتماد العقول الوافية والموثقة الصافية قوله ويجعل على الانتساخ  
مطوف على قوله ويسقط العمل قوله وهو فرع اختلافها اي اختلاف  
ابي يوسف ومحمد في صورة انكار القاضي على قضائه يدل على اختلافهما  
في انكار الراوي وهذا لان نفس الرواية في باب الدين كالشهادة  
في حقوق الناس الزامها كذا في التقويم صورته ادعى زيد مثلا على  
محمد وعند القاضي انه قضى له عليه بحق وانما لا تنفذ قضاءه فاقام  
زيد البينة على قضائه لا يقبل البينة ولا ينفذ القضاء عند ابي يوسف  
وعند محمد يقبل وينفذ قوله والظن المبهم لا يوجب جرحا بان  
قال هو مجروح او مطعون كالا يوجب في الشهادة طاهر العدالة في المسلمين  
بل اول لانه اذا لم يوجب جرحا في الشهادة مع انها اضعف لا شرط الزكوة  
والحرية والعدد فلان لا يوجب في رواية الاخبار وبها اوسع لعدم  
اشتراط هذه الشروط بالطريق الاول قوله جرح متفق بين قال ليس  
بعد ابي ليس بها قلة وقدمت **فصل في المعارضه شرع في بيان**  
المعارضه بعد فداي عن الحق المنة عنها لان الاصل عدمها والفرق  
بين المعارضه والمناقضه ان المعارضه ايداء على مبتدأة بدون  
التعرض للدليل المجيب والمناقضه ايداء الموصوف الذي جوله المجيب  
علمه مع تخلف الحكم ببيان هذا ان المجيب اذا شرع في بيان الدليل فلاح



اما ان سلم السائل الدين دون مدلول الدليل دون المدلول الاول من  
موجب خلافه او لا يسلم الدليل بخلاف كلامه في سورة قالوا العارضة  
والثاني المناقضة كما اذا قال الشافعي مثلاً الشهيد لا يصلي عليه لانه مغفور  
والصلوة على الميت للاستغفار فلا حاجة للشهيد اليه فيقول سلمنا  
انه مغفور ولا حاجة للمغفور الى الاستغفار لكن عندنا ما يوجب  
الصلوة على الشهيد وهو قوله تعالى وصلي عليهم ان صلواتكم سكن لهما  
رحمة لهم والمغفور لا يستغني من الرحمة ولذا اضل النبي صلى الله عليه وسلم على  
حمزه وسائر شهداء اهل البيت استشهاده او نقول لا نسلم ان المغفور  
لا حاجة الى الصلوة لان النبي والصبي مغفوران ومع هذا يصلي عليها بالاتفاق  
والباق سيعرف في باب القياس ان شاء الله تعالى **قوله** لان ذلك  
من امارات الجرائ لان التعارض والتناقض من علامات الجهل وهذا  
لان المتعارفين لا بد من ابريدفع كل واحد منهما بالآخر فيكون في ثبوتها  
نفيها والكلام اذا كان من ثبوت يلزم نفيه يكون دليلاً على جهل قائله  
تعالى بتقديم العلم الذي لا يجوز للجهل اصلاً عن ذكر فكذا في المتناقضين  
وانما يقع التعارض بين الدليلين لجعلنا التارخ لانا اذا علمناه يكون  
اخرهما وروادنا سخا الاول فلا يبقى تعارض ولا تناقض ثم اعلم  
ان المعارضة في اللغة هي الممانعة على سبيل المقابلة من عرض له امر  
ان استقبله فمنعه والعوارض من الموانع ويقال العارض ما لم يكن  
اصلها في اصطلاح الفقهاء ما هو الثابت بمتقضى اللغة وهو المدافعة  
بين الدليلين في حق الحكم وركبتها تقابل الجنتين على السواء في حكمين  
متضادين وذكر النبي ما يقوم له ذلك النبي بشرطها احدى المكان  
والزمان والجهة لان التعارض لا يتحقق الا باثبات التضاد في  
التضاد بين الشئيين عبارة عن استلزام ثبوت احدهما نفي الآخر

وذا ما يكون بما قلنا ان الضدين اليلون حصولهما في محالين محالاً كالسواد  
في موضع والبياض في اخر ولا يستلزم بثبوت السواد في موضع نفي البياض  
عن الموضع كلها بل يستلزم نفيه عن موضع السواد ولذا كون الضدين  
في زمانين لا يوجباً تضاداً والثاني مع اتحاد المحل كحرفة الخمر بعد حلها  
وسمات زيد بعد حيوته ولذا كون الضدين بحسب جهتين مختلفتين  
لا يوجب التضاد مع اتحاد المحل والزمان كما زيد حرام له حلالاً له  
وكالمناوذة حلال للمناجح حرام لغيره وحكمها ما ذكر في المتن **قوله**  
المصير الى القياس اقوال الصحابة يعني ان حكم المعارض بين الشئيين اذا  
لم يعرف التارخ المصير الى القياس او الى اقوال الصحابة هذا على قول الكوفي  
لان عندنا تقليد الصحابي ليس بواجب فيما يدرك بالقياس وكان المصنف  
اختار قوله فقدم ذكر القياس على اقوال الصحابة لكن هذا الترتيب  
وهو المصير الى القياس او الى اقوال الصحابة فيما اذا كان المصير الى القياس  
ممكناً بان كان الحكم مما يدرك بالقياس اما اذا كان مما لا يدرك به فالمصير  
الى اقوال الصحابة والى هذا اشار بقوله ان امكن وعندنا في سعيد البردعي  
تقليد الصحابي واجب يترك به القياس فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك  
به وكان الشافعي بازيد رحمه الله اختار قول البردعي حيث قال وان كان  
التعارض بين الشئيين فالجمل الى اقوال الصحابة ثم الى الراي **قوله**  
تساقطاً وهذا لانه اذا لم يتساقط الا حان ان يعمل بها او يا حدها  
ففي الاول يلزم بين الضدين في الثاني الترجيح بلا مرجح وكلاهما فاسد  
**قوله** اليه اي الى ما بعدها قوله تعارضت الدلائل يعني ان الاخبار  
والاثر متعارضة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة بن الجراح والآخر  
ابن عباس حين قال لم يبق من علي الا الحمد لا هليم كل من سمع  
ما لك وروي عن علي رضي الله عنه وجابر بن عبد الله ابن ابي ادنى رضي الله عنهم



ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمير العقلية مدم خبيرو في الحديث و نواذ كجوه  
يوميذ وان القدور لتغلي بها حتى ينادى مناد بسور صلى الله عليه وسلم ان البيغوا  
القدور و ذلك دليل الحرمة و النجاسة و قال ابن عباس رضي الله عنهما الحمير  
يعتلف القتل و التبن و هما طاهران فسورة طاهرو قال ابن عمر رضي الله عنهما  
انه رجس قول و لم يصلح القياس شاهد الاي دليلا على الحكم و هذا لان  
القياس ابد لا يكون باعتبار المماثلة بين المقيس و المقيس عليه و هذا لا يمكن  
ذلك فلا يصلح ذلك القياس لنصب الحكم ابتداء ببيان ان سور الحمار لا يمكن  
اعتباره بسور الكلب لان الضرورة منعقدة في الكلب دون الحمار لان  
الحمار يربط في الدور و الاقضية و يشرب من الاواني و يحتاج اليه في الركوب  
و الحبل فلم يكن سورة نجسا كسور الكلب لعدم المماثلة و لم يكن اعتبار  
بسور الهرة ايضا لان الضرورة في الهرة اكثر منها في الحمار لان الهرة  
تلم المضايقة و نه فلم يكن سورة طاهرا طهورا كسور الهرة و لم يكن  
اعتباره بسور الفأرة لان الضرورة فيها فوق ما في الهرة فوق ما في  
الحمار و لم يكن اعتباره ابعثا بهرقة لان الضرورة في العرق اكثر و لم  
يمكن اعتباره ايضا بلحمة لان السباع ضرور لا اختلاط الانسان به  
ولا ضرورة في اللحم فلما لم يمكن القياس لان القياس لا وجود له بدون  
المقيس عليه و الاصول المذكورة لا يصلح واحد منها ان يكون مقيسا  
عليه لعدم المماثلة قلنا تغدير الاصول و الاصل كان في جانب الماء هو  
الطهارة فلم يتجنى بالشكر في جانب المحدث هو الحدث فلم يظهر بالشكر  
فيبقى كل واحد من الماء و المحدث علم ما كان و صار مشكلا و سورة مشكوكا  
فوجب ضم التيمم احتياطا يخرج المكلف عن العهدة بيقين فان قيل  
الدلائل لما تعارضت اباح لحمه و حرمة قلنا حرمة لحمه لا ينافي  
ان يغلب المحرم على المباح فيما اذا تعارض احثياطا او قللة النسخ

الاصل

فكان ينبغي على هذا ان يكون سور الحمار نجسا لان سور كل شيء معتبر بلحمة و لحمه 105  
حرام نجس بلا شك قلت نعم لكن لم يقل نجاسة سورة للضرورة و ان لم يكن  
فان قلت ينبغي ان يكون سور مطهرا ايضا لانك قدرت الاصول و الاصل  
في الماء هو التطهير قال تعالى و انزلنا من السماء ماء طهورا قلت يلزم على هذا  
تغدير اصل واحد لا اصول لانا كما نظرنا الى جانب الماء و قررنا الاصل فيه نظرا  
الى جانب المحدث و قررنا الاصل فيه فلو قلنا بان سورة مطهرا لم يبق تقدير  
اصل في جانب المحدث اصلا لان التطهير عبارة عن اتيان الطهارة و ازالة  
النجاسة اذا استعمل محل قابل له و المحل هنا قابل فلم يقل يكون مطهرا  
لهذه الضرورة تقدير الاصلين و نظرنا الى الطرفين فان قلت النجاسة  
لما ارتفعت في سورة للضرورة يكون طاهرا و الماء المطهر ايضا و قد يكون  
مطهرا لا محالة فكان ينبغي ان يكون سورة مطهرا قلت و احجبا منك  
انك نسيت سريعا قول الفقهاء الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلو قلنا  
بتطهير سورة يكون ما هو ثابت بالضرورة ثابتا اكثر من قدر الضرورة  
لانه لا ضرورة في التوفى بسورة لانه حصل الطهارة بالتيمم اذا اعتبرت سورة  
غير مطهرة قوله فلم يستطع بالتعاضد ان يستطع القياسان بالتعاضد  
لكي يحل العمل باستصحاب الحال عبارة عن ابقاء ما كان علم كان لعدم الدليل  
المزيل و كان القياس ان يستطع القياسان بالتعاضد لا بد فاع كل واحد  
بالآخر لكن لم يستطع العمل بايهما شأ المجتهد خطأ كان و هو باعند  
الله تعالى لانه جعل حجة الله فعال على عباده و احدا القياسين حجة يقينا عند الله تعالى  
والعمل باحدها علم احتمال انه حجة حقيقة اول من العمل باستصحاب الحال  
الذي هو العمل بلا دليل لا سيما اذا تقوى احدهما بتحرى القلب و القلب نور  
الفراية يكون ذلك طهورا و الاخر خطأ لوجود الرجحان بدليل شرعي و هو  
التحرى عند الضرورة قوله لان القياس دليل قوله فلم يستطع قوله

المنفرد



بنور الفراسة قيل الفراسة مقابلة الغيبات لا نور لربانية  
وذكر نور قلب المؤمن الذي قال في حق النبي صلى الله عليه وآله  
وعن ثوبان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله قال احذروا عدو المسلم فراسسته  
فانه ينظر بنور الله وينطق بتوقيف الله تعالى وقال علماء الفراسة المؤمن  
فانه ينظر بنور الله وقيل في قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه الى ميتة الوهن  
فاحييناه الله بنور الفراسة فاقول ان من كان مراميا احواله وانفاسه بحسبها  
عن المعامى صفائرها وكما يبرها متخليا باخلاص تبوية متخليا باداب  
مصطفوية ولا يبرى الخيرة والشر والنفق والفر الا من الله تعالى ولا يلتفت الى  
مخلوق بعرض حاجته ولا يعتمد عليه طرفه عين تكون فراسسته كالشمس  
ساطعة انوارها لا يمتنع اضواءها ينطق بالصدق ويقول بالحق وعند جمعيتها  
الخبر اليقين قوله ثم التعارض الى اخره ذكر المصنف ركن المعارضة وشروطها  
بعد ما ذكر حكمها لان المقصود من التباين والشروط الاحكام التي قيد بقوله  
في وقت واحد لانه اذا اختلفت الدقتان لا يثبت المعارضة كما في قوله تعالى  
والذين يتوفون منكم الاية مع قوله تعالى واولات الاحمال جلعن الذين يفعن  
حملهن قال ابن مسعود رضي الله عنه من شاباهلته ان سورة النساء  
القصرى وهو قوله تعالى واولات الاحمال نزلت بعد قوله تعالى اربع اشهر  
وعشر افعن هذا قلنا بانقضاء عدة الحامل في العرفات بوضع الحمل والمبالغة  
الملاعنة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بعله الله على الكاذب  
منا والبهلة بنج النبأ وضمها اللعنة وسورة النساء القصرى التي بعد التباين  
والطوى التي بعد آل عمران وكذا اذا اختلف المحلان لا يثبت المعارضة  
كما قيل في قوله تعالى وارحلکم الى الکعبين بنصب اللام وجرحها لان التعبر  
حمل على الحافى والجرح على المتخفف وكذا اذا لم يكن بينهما في القوة مساواة  
كما اذا تعارض خبر الواحد بالمشهور كحديث القضاء شاهد بعين

مع احد بشا مشهور وهو قوله عليه الهبة على المدعى والبين على من انكر فالحديث 106  
المشهور يقتضي ان لا يبرح عين المدعى فقتضا القسمة قطع الشكوك وخبر الواحد  
نفتى عنه بحسب المدعى فلم يثبت المعارضة لعدم المساواة لان المروج لا اعتبار له  
بمعايله الراجح والضعيف لا اعتداد له بمقابلة القوى قوله واختلفت مشايخنا  
الى اخره اذا تعارض نصان احدهما مثبت اي ثبت الامر العارض والاخر نافي اي  
ينفي الامر العارض ويبقى الامر على ما كان فعند الكرخي المذهب او لقرير الى  
الصدق وعند عيسوي ان بان يتعارضان ولا يترجح احدهما على الاخر بل يطلب  
التوجيهم من وجه اخوان اعتبار الخبر باعتبار صدق الراوى وهذا موجود  
في النافى كما في المذهب قوله واختلفت عن اصحابنا المتقدمين اراهم  
ابا حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم فتارة اخذوا بال مثبت كما في خبر بريدة وتارة  
اخذوا بالنافي كما في حديث ميمونة والاصل في هاتين المسلتين النزاهة  
اذا اعتقت في زوجها حرا وعبد يكون لها الخيار خلافا للشافعي في الزوج  
الحرة لقوله عليه لبريرة حين اعتقت ملكيت بضعل فاخترى وان المحرم  
اذا تزوج يجوز عندنا خلافا للشافعي لان النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة رضي الله عنها  
وهو محرم والمثبت في خبر بريدة حين حرة الزوج لانه ثبت الامر العارض  
لان زوجها لم يكن حرا الاصل بالاتفاق والثاني في خبر ميمونة خبر المتزوج حال  
الاحرام لانه ينفي الحلال العارض لانه علموا تزوجها بالاتفاق بعد الاحرام  
لكنه وقع الاختلاف في انه تزوجها في الاحرام او بعده فيكون خبر الاحرام  
اصلا نافيا للامر العارض وبريدة براءين بمعملتين على وزن كريمة اسم  
مكاتبية عايشة رضي الله عنها قوله لم يكن في الحلال الاصل الى الحلال قبل الاحرام  
قوله في الجرح والتعديل اي في جرح الشاهد وتعديله اي تزكيته والجرح  
مثبت لانه ثبت الامر العارض وهو النسخ مثلا والتزكية نافية لانه  
ينفي الامر العارض ويبقى الامر الاصل على ما كان بنا على ظاهره لا سلام



والاصل في ذلك ان الاصل يعني ما قلنا ان النفي لا يحل ما ان يعرف بدليله او  
لا يعرف او يكون مشتبه الحال فلو لم يكن مقتضى الدليل ونحوه  
لا يكون اما اذا كان يعرف بدليله كما في حديث ميمونة حيث يعرف النفي بدليله  
وهو عبثه المحرم من كونه مكشوف الرأس ولا يستأجر غير المحيط وغير ذلك فيكون  
النفي معارضا للاثبات فيطلب الترجيح من وجه اخر كما رجحنا في هذه الصورة وقلنا  
ان خبر التزوج في الاحرام وهو خبر النفي اولى من خبر التزوج في الحل الطاري وهو  
خبر لاثبات لان راوى الثاني ابن عباس رضي الله عنه وهو ثابت واضبط  
والنفي من راوى المتيقن وهو يزيد بن ابي ابيهم رضي الله عنه واما اذا كان لا يعرف  
النفي بدليله بل يعرف باستصحاب الحال فلا يكون النفي معارضا للاثبات  
بل يكون لاثبات اول كان حديث بريدة لان خبر النفي اولى من خبر ائمه  
اعتقت وزوجها خبر لا عن دليل فلو كان زوجها كان اعتق ولم يعرف الخبر  
ذلك بل بنى الامر على الاستصحاب خبر الحريم خبر عن دليل لانه بنى امره  
على الحقيقة فكان لاثبات اولي الجرح من هذا القبيل واما اذا كان النفي  
مشتبه الحال كان كالماء والنجاسة وحل الطعام وحرمته فالرجوع  
في ذلك الى الراوى فان اسند خبره الى دليل بان قال اغتذرت الماء  
بانا طاهر من واد طاهر وحفظته كذا عن النجاسة او قال طهنت  
الطعام في قدر طاهرة من لحم طاهر وتوا بل طاهر وما طاهر وحفظته  
كذا عن النجاسة يكون خبر النفي معارضا للاثبات فيستأقطان  
ويستفي كل واحد من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان  
لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال  
لما انما كانا كذا ولم اعلم بقوق النجاسة وثبوت الحدة  
فيكون خبر النفي معارضا للاثبات لانه خبر لا عن دليل فينتج  
الماء ويجرم الطعام وهذا معنى قوله وطهارة الماء وحل

الطه

الطعام من جهة ما يعرف بدليل قوله ولا فلا اي وان لم يكن النفي 107  
يعرف بدليله ولم يعتمد الراوى دليل المعرفة فيما يشبهه حاله فلا يكون  
خبر النفي مثل لاثبات قوله فالنفي اي نفي حريمه زوج بريدة بطاهر الحال  
اي استصحاب الحال قوله ومن الناس من رجح الى اخره قال في الميزان  
هذا قول بعض المحابنا والشافعي انما رجحوا على هذا الوجه اعني اذا كانت  
راوى الخبرين واحد وراوى الاخرين او كان راوى احد الخبرين حديثين  
وراوى الاخر عهدي او كان راوى احد الخبرين راويين وراوى الاخر  
امراتين رجحوا رواية الاثبات على رواية الواحد ورواه الخبرين على  
رواية العبدتين ورواية الرجلين على رواية المراتين لانه اقوى اقرب الى  
الصدق ولانهم استدلووا بسايل الماء والطعام والشراب التي ذكرها  
محمد في كتاب الاستحسان من المشهور حيث قال يوجب خبر الاثبات دون  
الواحد والخبر للرجلين دون العبدتين والخبر الرجلين دون المراتين  
اذا كان من جانب طهارة الماء ومن جانب اخو نجاسته او كان من جانب  
حل الطعام ومن جانب اخو حرمته وعند عامة مشايخنا الترجيح بكثرة  
الرواه غير صحيح في رواية اخبار الاحكام لانه يحتل ان يكون الخبر الذي  
رواه اقل من المتأخرات نسخا للذي رواه اكثر ولان الترجيح يفضل عدد  
الرواه مشروط بان اجاع السلف من الصحابة فانهم لم يرجحوا قط بهذا الوجه  
فمن ادعى فضيلة البيان وكذا الترجيح بالذكور والحريم غير صحيح لان  
الصحابة رضي الله عنهم كانوا يزوجون الازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما  
يسكر عليهم علم انه قال علي بن خديجة ثلثي دينكم من هذه الخبر اراى  
من عايشه رضي الله عنها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خير سلمان وبريد  
قبل عتيقها ولا يطلب صدق خبرها من غيرها قال شمس الائمة الرضوي رحمه الله  
والذي يسمي عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وان ذلك هو حقيقته



والمعروف شرف والسوء قاطع فان شرفه عند الموت  
دليل قوة الحجة قال تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم  
الا قليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين قوله دور الانوار  
اي هذا الترجيح في العدد لا في الاحاد فانهم في الاحاد يوافقوننا  
حتى اذا كان راوي احد الخبرين حوا والاخر عبدا او كان احدا  
والاخر امرأة لا يخرج احدهما على الاخر بالحريه او الزكورة قوله  
واستدل اي من راجح قوله هذا مقدر كل اي الترجيح بفضل عدد الرواه  
وبالزكورة والحريه وهذه هي الحجج السابق ذكرها من الخاص والعام  
وغیر ذلك وهذا هو وجه النقاشية بين البابين **باب**  
**البيان** البيان لغة عباده عن الظهور من بان لمعنى الكلام اي  
ظهر بيانا وقد يستعمل في الاظهار اذا كان اسما من يتبع المصدر  
كالكلام والاسلام من كلم وسلم كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه  
وعند فعل الاصول عبارة عن اظهار ما خفي على الخاطب قوله  
وهو توكيد الكلام الى اخره اي بيان هذا ان كرجعته يحتمل المجاز  
فاذا اكد الكلام يقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقدير كقوله تعالى  
ولا طائفة يطهر يحتمل المجاز لانه يقال المرء يطهر بهمة فلما قال بحاجبه  
انقطع الاحتمال وكذا كل عام يحتمل الخصوص **وآذا اكد الكلام**  
يقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقدير اي تقدير لمقتضى الظاهر  
كقوله تعالى فسجد الملائكة والملائكة لفظ عام يحتمل الخصوص بان  
يراد البعض فلما قال كلهم صار تقدير المعنى العموم بمقتضى  
الظاهر نظيره من الاحكام ما اذا قال لامرأة انت طالق ثم  
قال عنيت به الطلاق من الفكاك قوله وكذا ذكر بيان التفسير  
اي يصح موصولا ومفصولا في الاجماع وهو بيان الجمل كقولهم تعالى

فانما هو  
البيان  
البيان لغة  
عباده عن  
الظهور من  
بان لمعنى  
الكلام اي  
ظهر بيانا  
وقد يستعمل  
في الاظهار  
اذا كان اسما  
من يتبع المصدر  
كالكلام والاسلام  
من كلم وسلم  
كقوله تعالى  
ثم ان علينا  
بيانه

فانما هو  
البيان  
البيان لغة  
عباده عن  
الظهور من  
بان لمعنى  
الكلام اي  
ظهر بيانا  
وقد يستعمل  
في الاظهار  
اذا كان اسما  
من يتبع المصدر  
كالكلام والاسلام  
من كلم وسلم  
كقوله تعالى  
ثم ان علينا  
بيانه

فيمحو الصلوة وانما الزكوة فبقية البيان بالمسنة قولا وفعلًا وكذا بيان 108  
المشترك كقوله لامرأة انت باين ثم قال عنيت به الطلاق وهذا لانه  
يحتمل وجوه يبينونه وكذا في ساير الكفايات قوله نحو التعليق والاستثناء  
اعلم ان المصنف اتبع نحو الاسلام في انه جعل التعليق والاستثناء  
من واد واحد لكن القاصي بازيد العلامة شخص الاية السرخس اجمع لهم فرقا  
بينها فجعل التعليق من بيان التبديل والاستثناء من بيان التغير ولم  
يجعل النسخ من باب البيان ونحو الاسلام جعل النسخ من بيان التبديل  
قال البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء والنسخ يرتفع وينقطع فلا يكون  
النسخ بيانا وقال نحو الاسلام النسخ بيان في حق الله تعالى لانه عبارة عن انتفاء  
مرة الحكم المعلوم انتفاءه وعند الله تعالى تبدل في حقنا لان فلهو لكم كان يقتضي  
البقاء لعدم التوقيت فيه فسميناه بيان التبديل من هذا الوجه وجه قولها  
في ان بينهما فرقا ان الاستثناء رفع البعض وتقرير البقية على ما كانت فمن حيث  
التقدير كان بيانا ومن حيث الرفع كان تغيبا والتعليق لا يرتفع البعض  
بل يمنع حكم الكلام الذي شانه الثبوت في الحال مبدلا ما علمه الاصل الى زمان  
وجود الشرط فمن حيث ان فيه منع لم يكن بيانا ومن حيث ان فيه تغير  
الكلام من جهة وجهه صار بيانا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وعند  
وجود الشرط يظهر ابتداء الحكم فسميناه بيان التبديل ووجه قول نحو الاسلام  
في عدم الفرق بينهما ان التعليق والاستثناء كلاهما مغير حكم اول الكلام فيغير  
البيان به بيان تغيير غير ان التعليق يغير الحكم من حيث انه يمنع ببقوته  
في الحال والاستثناء يغيره من حيث انه يمنع ان يكون البعض مراد من الكلام  
قوله فانها يصح بشرط الوصل هذا بالاجماع حتى اذا قال بعد انت حرة  
ثم قال بعد يوم ان فعلت كذا لا يصح التعليق او قال فلان على الزور  
ثم قال بعد يوم لا مائة لا يصح الاستثناء ويلزمه قام اللفظ انما يصح اذا

108



اذا فصل ما بالاجماع اولاً انه يصير نسخاً في صورة التولية فيه يصير  
رفعاً للحكم بعد ثبوته او نسخاً للبعض كان صورة الاستثناء انه يصير  
رفعاً للبعض بعد ثبوته فلا يبقى البيان بياناً اما اذا وصل لا يلزم الرفع  
بعد الثبوت لان الكلام يتم باخره والكلمة معتبر جملة واحدة هذا على  
ما قال القاضى العلامة السرخسي خاصة **قوله** في اختلاف خصوص العموم  
اعلم ان النسخ لا يكون الا بالتراخي بالاتفاق وخصوص العموم اذا كان  
مقارناً يجوز بالاتفاق وان لم يكن مقارناً لا يجوز عندنا وعند الخصم يجوز  
لان عندنا بيان تقرير وهو بالاتفاق يجوز موصولاً ومنفصلاً وعندنا لا يجوز  
لان بيان تغيير دفع بالاجماع لا يجوز الا موصولاً وهذا لان العام موجب  
الحكم قطعاً عندنا فبعد لحاق الخصوص لا يبقى كذا بل يوجب الحكم مع ضرب  
شبهه فكان لخصوص تغيير من القطع الى الاحتمال فلا يجوز من تراخي هذه  
المسئلة لا كلام فيها ابتداء بل هي بناء على ما مضى في اول الكتاب وهو ان العام  
قبل لحاق الخصوص هل يوجب الحكم قطعاً ام لا **قوله** على هذا اي على  
اعتبار ان خصوص العموم لا يقع متراجحاً **قوله** وبالعص منه اي  
اوصى بالعص من الحاتم لا اخر موصولاً بالايضاح الاول **قوله** ان  
الثاني ايا ان الايضاح الثاني وهو الايضاح بالانفص يكون خصوصاً  
للايضاح الاول وهو الايضاح بالحاتم فيكون الفصل الموصى له الثاني  
خاصة **قوله** فيكون الفصل بينهما اي يكون الفصل بين الموصى له  
الاول والثاني مشتركاً والحقه للاول خاصة اعلم انه لم يرد هنا  
العموم المصطلح المشتمل على افراده متفقة الحدود لانه لا اتفاق  
بين الحلقة والفصل من حيث الحقيقة بل اراد العموم اللغوي  
وهو الشمول لان الحاتم يشملها **قوله** في اختلاف في كيفية  
عمل الاستثناء قال علماءنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه

مع حكمه بقدر المستثنى ان الاستثناء يمنع التكلم من ان ينعقد موجباً 109  
حكمه بقدر المستثنى فيكون الاستثناء تكليفاً بالباقي بعده اي يكون  
تكليفاً بالحاصل بعد الاستثناء بيان هذا ان الكلام لا يكون كلاماً الا ان  
يكون مفيداً منها ولا يحصل ذلك الا اذا كانت مراد المتكلم اخراج بعض  
ما تكلم به وليس في كلامه دليل الاخراج فحولنا صدور الكلام لهذه الضرورة  
موقوفاً الى اخره حتى يكون مغنياً فصار الاستثناء من هذه الوجه  
مانعاً اول الكلام من ان ينعقد موجباً لحكمه بقدر المستثنى فيصير  
الاستثناء تكليفاً بالحاصل بعده لا محالة غير ان الحكم في المستثنى يقيماً  
او اثباتاً يكون بطريق الاشارة لا بالقصد لان الاستثناء لا  
اما ان يكون من المثبت او من المنفي فالاول في الاول والثاني في الثاني  
وعندنا ثانی الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة نعم ان اول الكلام  
منعقد لحكمه والاستثناء اخراج بعض الحكم بطريق المعارضة ايحى باز لا  
من الاثبات نوعاً بالعكس اثبات بالاجماع ولا ذكر هنا الا بالمعارضة بعيد  
كلمة التوحيد والبيان سلماً ان الاستثناء اخراج بعض الحكم من اذوا وكذا  
كذا اولاً لكن لا نسلم انه لا يكون الا بالمعارضة وليس سلماً انه بطريق  
المعارضة لكن يلزم منه الترجيح بلا مرجح وهو باطل بالاجماع بيان ان صدر  
الكلام يقتضي ادخال المستثنى في الحكم والاستثناء يقتضي اخراجه  
عنه وبالاتفاق المستثنى خارج عن حكم اول الكلام فيلزم **ح** الترجيح بلا  
مرجح لا استواء المفتضين على انا نقول كيف يكون عمل الاستثناء بطريق  
المعارضة ولا قيام ولا استقلال للاستثناء بنفسه لانه لا يحتاج  
الى المستثنى منه فلا يحصل **ح** شرط المعارضة وهو المياواة فيكون  
القول بالمعارضة كاسداً فاسداً واثبات الالوة في المعبود طبق  
بطريق الاشارة كما قلنا وثمرة الخلاف تظهر في قوله فلان



على التوهم وهو الاصول عندنا في هذه المسئلة دافعية شوب منه ان  
الاستثناء يقتضي نفي ما اثبتته اول الكلام بطريق المعارضة ولا يمكن  
النفي الا من حيث القيمة وعندنا يلزمه تمام الالف لان الاستثناء لا يرفع  
حقيقته ولم يصور تكلما بالباقي لان الشوب من غير جنس الالف **قوله**  
بمنزلة الخصوص اي يعمل بطريق المعارضة بالاجماع والقياس باطل لعدم  
المماثلة لان دليل الخصوص قائم بنفسه بخلاف الاستثناء **قوله** كما اختلفوا  
في التعليق اي اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء كما اختلفوا في التعليق  
على ما مر وهو ان التعليق بالشروط يمنع الحكم بالعلّة عنده وعندنا يمنع العلم  
مقصودا والحكم غننا وقد قدرناه فيها مضينا **قوله** وعندنا الاماية  
اي صار تقدير قول الرجل عندنا في الاماية فانها ليست على قولنا  
وعلى هذا اي على هذا الاصل الذي قلنا اعتبر الشافعي صدور الكلام عاما  
في القليل والكثير في الحديث المذكور في المتن لان الاستثناء عارضة في المكمل  
لان المسوى في الطعام هو الكيل فبقى صدور الكلام على عمومته فيها لا معارضته  
فيه وهو ما دون الكيل حتى لا يجوز عنده بيع الحنفية بالحنفية والحنفية  
ملا الكفة عندنا يجوز هذا البيع لان صدور الكلام لم يتناول القليل ببيان  
ان معنى قوله علم الا سواء بسواء وانه اعلم الا مساو او باساو والاستثناء  
للمعنى هو الذي يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ولا يجازى  
بينهما لان المستثنى حال المستثنى منه عين فقلنا الرعاية الاصل  
في الاستثناء ان المستثنى منه الاحوال اي لا يتبعها الطعام بالطعام  
في الاحوال وهو حالة المياواة وحالة الفاصلة وحالة المجازفة التي حالة  
المساواة والفاصلة والمجازفة لا تصح ان الآتي الكثير علم ما ياتي في  
القياس فلا يكون القليل داخل تحت حكمه **قوله** اجمع (تجانبنا  
بهم الله الى اخوه هذا الاحتجاج لا بطلان مذهب الخصم ببيان ان الاستثناء

دليلا

910  
عن الكذب وهو غير جازم لانه تعالى اخبر عن نوح علمه بلبثه  
في قومه ان سنة الا خمسين فلو كان الاستثناء متعصفا لمع حكم  
المستثنى منه لا ذاته كما قال الخصم لكان قوله تعالى الا خمسين  
متعصفا لحكم الالف مع بقا الالف وهو عين المجاز وانما الجواب  
لان الالف اسم خاص لضعف حساسية لا يحتمل التسعاية والخمسين  
مع بقا الالف بخلاف لفظ للعام اذا خص منه بعض يكون اطلاق  
اللفظ على الباقي بلا خلا لوجود الموم كخص الذي والمستامن من المشركين  
لان التخصيص في صيغة الجمع الى الثلاثة جازم **قوله** وتفسيره  
ما ذكرناه وهو التكلّم بالباقي بعد النفي **قوله** ومن فصل اي منقطع  
وهو ان يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه قال عبد القاهر  
يعال فيه اي في الاستثناء المنقطع انه استثناء بمعنى لكن قوله فجعل  
مبتدأ مجازا اي فجعل الاستثناء منقطعا مجازا اي مستعارا للمعنى  
لكن وجه المجاز حصول معنى لكن في هذا الاستثناء وهو ظاهر قوله تعالى  
الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ونظيره قوله تعالى والذين  
يؤمنون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهن ثمانية جلد  
ولا يقبلن لهم شهادة ابدا او وليكن هم الفاسقون الا الذين تابوا  
ولا استغفروا منقطع لكون التائبين غير الفاسقين فيه وجه آخر  
وهو ان يكون الاستثناء متصلا بان يكون الاستثناء من  
الاحوال اي هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة وهنا  
مسئلة مبنية على هذه الاية وهي ان المحدود في القدر اذا تاب  
هل يقبل شهادته ام لا فعندنا ان في يقبل الا نضار في الاستثناء  
الى جميع الجمل ان بقية لان الاصل عندنا هو وعندنا لا يقبل



للمعنى الوارد بطريق التاميد في عدم قبول شهادة القاذفين  
لانصراف الاستثنا الى الجملة الاخيرة خاصة كما هو الاصل عندنا  
في الاستثنا الوارد عقيب لجلل المخطوفة وهو يقيد الاستثنا  
على السطر الوارد عقيب لجلل المخطوفة حيث ينصرف الى الكل كقول  
عبدى حتر وامرأتى ما لعل ان دخلت الدار وكذا التعليق بمشقة  
الله تعالى كقوله عبدى حتر وامرأتى ما لعل ان شاء الله تعالى ينصرف الى  
جميع قلنا ان في الاستثنا تغييرا بالاتفاق حكم اول الكلام فلا يصار  
اليه ما لم يكن لان الاصل عدم التغيير فانصرف الاستثنا لهذا المعنى  
الى الجملة الاخيرة خاصة تقليلا للتغيير وليس من رفع الفسق قبول  
الشهادة الا ترى الى العبد العادل لا يقبل شهادة بوقيدة هذا المذهب  
السديد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الى قوله الا ان تصدقوا  
فلا استثنائية ينصرف الى الدية دون الكفارة بالاتفاق ولا معنى اذ  
لما قال خلاف الشرط ان الشرط لجعلنا الشرط الوارد في الاخر اجعا الى الكل  
رعاية للصورة والمعنى وكذا التعليق لانه لا يكون الا بالشرط هذا هو  
البرهان الساطع والدليل القاطع لو هم الخصم وقد قال الهى بنى في الجواب  
غير ما قلت والله الهادى للعباد الى سبيل الرشاد قوله واما بيان  
الضرورة اى بيان واقع للضرورة قوله يقع منه لما قبله اى بيان واقع بغير  
ما وضع له والضمير في له للبيان وفي بعض النسخ بالرب يوضح له ولا نقادق  
قوله فصار بيانا اى ضار تخصيص الام بالثالث بيانا لا يقدر نصب  
الاب وهو الباقي بدلالة هذا الكلام لانه مشتركها في الارش المحض السكوت  
فضار البيان من هذا الوجه في معنى المخطوف **قوله** كحوسكوت صاحب  
الشرع اعلم ان حال الرسول علم يدل على حقيقه الا مراد اراده من اجيد  
ولو ينكره ولم يغيره لان بيان المشروع عليه واجب لكونه مبعوثا

111  
بيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام وقوله عن التعسف يرتبط  
بقوله كحوسكوت **قوله** وفي موضع الحاجة الى اخوه يحتل اننا اورد  
هذا الكلام والله اعلم تأييدا وتاكيدا لما قبله اى السكوت في موضع الحاجة الى  
البيان بيان كسكوت الهابة عن قيمه منفعة ولا المغرور حار  
بيانا على ان لا قيمة لمنفعة الولد ولا ضمان لها لان الاصل عدمه وفي معنى  
المغرور المغرور من يطأ امرأة متعمدا على ملكه غير او تكاح فتعلم منه  
ثم تستحق ولله خبر بالقيمة يوم الخصومة باجماع الهابة او بالنظر الى  
البيانين جانبى الابد جانب المدعى الباقى يعرف فيها فان قلت غاية  
فايد بقوله بدلالة حال المتكلم وكلامنا في السكوت لاني الكلام قلت  
اراد بالمتكلم الذى يعجز منه الكلام لكنه سكت وهو الذى ليس في لسانه  
انه ولا في ذاته طفولة وانا قلنا هذا لان سكوت الاخرى ليس بيان  
ارايته ان سكوت البنت البكر البالغة لغيرها هل يدل على انها في التكاح  
كما يدل من البكر البالغة المتكلمة **قوله** ضرورة دفع الغرور اى عن الناس  
مثل سكوت الشفيع اى سكوتة يدل على اسقاط الشفعة ضرورة دفع  
الغرور فان المشتري يعتل على سكوته ويعنى بناء ويغتر من غمرا فلو  
لم يجعل السكوت بيانا ليعتد المشتري لانه ياخذ الشفيع بغيره بناء  
والغرس اذا كان مغلوبا غير ان شاء ولا يكلف المشتري الهدم والقلم  
والا فمرا حرام بالحديث وكذا اسكوت المولى يدل على الاذن اقرارا  
بغيره في الميا يوم دفع الغرور لان الناس يغترون بسكوت  
المولى ويعاملون مع العبد كونه لم يجعل السكوت بيانا وقد يلزم على  
العبد ديون لا يتعدى اداها وهو مفلس لا يتقدرا الغرور على بيعه  
لانه مجبور يتصور الغرور **قوله** وهو لا يجوز قوله القول قوله في بيان  
المال اى القول قوله المحترق بيانا لها لانه جملة والقول فيه اجمل  
الى الجمل



الاجل والعطف لا يصلح بياناً لانه لم يرد في قوله له على  
ماية وثوب او ماية وثاة او ماية وعبد قلنا هذا منقوض بالاجماع وهو  
ما اذا قال فلان عليا احد وعشرون درهما او قال شاة او قال ثوبا او قال  
ماية وثلاثة دراهم او قال ماية وثلاثة اثواب وثلاثة شاة حيث يكون البيان  
في الثاني بياناً للاول بالاجماع فلما بطل قوله ولا اصل معه يظهر دولا دليل له  
عليه يعتمد قلنا لا بد هنا من اصل يخرج عن حصص التقليد الى اوضح عالم  
الاستدلال وهو ان حذف مير المعطوف عليه ولاكتفا بالبيان في  
في المعطوف امر ثابت عرفا وعقلا اما الاول فان الرجل اذا قال بعثت  
بمك هذا بياية وعشرة دراهم او قال بياية وعشرين درهما او قال بياية  
ودرههم يكون المراد من المائة بكلمة هي الدراهم بدون بيان المجمل بالاتفاق  
واما الثاني فهو ان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد  
من حيث لا وجود للعطف الا بها كما ان المضاف مع المضاف اليه  
كذلك من حيث لا وجود للاضافة الا بها والبيان في المضاف اليه بيان  
للمضاف اليه في قولك ثلثة رجال واربعه اثواب فكذا البيان في المعطوف  
بياناً للمعطوف عليه لشمول العلة وهي الكينونة بمنزلة شيء واحد غير  
انا لم نجعل البيان في الثاني بياناً في الاول فبقا قاس عليه ان في رعايه  
لا اصل الوضع في العطف وجعلنا وجود البيان في الاول مخصوصاً بما يكثر  
لان الكثرة مستندية للثبوت فلو كانت الكثرة يكون اما استعجالا او ذاتا  
والاول كالكيل والموزون لانها تثبتان في الذمة في جميع المعاملات  
والثاني كالجمع لان الجمع اكثر بالذات من الواحد والتمثيلية موضوعة على  
الكثير كقولك ماية دراهم او ثلاثة اثواب او ثلاثة شياه بخلاف  
ما قل ان في فانه ليس بكثير استعجالا لكونه غير ثابت في جميع  
المعاملات الا نرى انه لا يثبت في الذمة عرفا ولا يثبت مطلقا

س

في اسم او مائة وعشرون درهم ببيان تركي الى قوله له على  
فكونه واحدا فلما ثبت انه لا كثره فيه استلزام عدم الحكم لا نعدام العلة وهذا  
هو البيان الكافي البرهان الثاني للناظر بعين الابصار المحتجب عن الاعتساف  
**قوله** وذلك اي الكثرة فانها اي فان الشيا ب**باب**  
بيان التبديل والنسخ قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل الثاني  
يكون تارة لا بديل كتحريم نكاح الاخت وحرمه لمن وتارة يكون بديل كالتنسخ التوجه  
الى بيت المقدس وغيره واحين ما قيل في تعريف النسخ مع بيان انتم الحكم الزم  
المطلق الذي في تقدير او هاهنا استناده لولا بطريق التراخي والمراد من الحكم  
المحكوم لان الحكم صفة تعالي القايه بذاته ازلا وبدا لا يجوز انتهاؤه ثم اعلم ان  
النسخ جائز عقلا وشوعا خلافا لليهود لعنهم الله لهم ان النسخ لوجاز يلزم البدل  
والساقص على الشارع وهو لا يجوز قلنا نعم الملازمة وهي انما يثبت اذا كان  
الوقت واحدا كما اذا قال رجل لعبد اذا جاء غدا فاشترى لي ثوبا قال اذا جاء  
غدا لا اشترى لي ثوبا اما اذا كان ثبوت النسخ في وقت دون وقت المنسوخ  
فلا يلزم ذلك بيان هذا ان مشوع المشروعات لصلية العباد والمصلحة تبديل  
باختلاف الاوقات ومثل هذا لا يكون بدلا ولا تنافضا الا ترى ان الطيب امر  
لشي في وقت كان نهي عنه في وقت اخر لبدل المصلحة فلا يستمر بدلا ولا تنافضا  
كذا فيما نحن فيه وانما يقول من يقول بالبدل عن جهله او عناده فلا يلتفت  
على اننا نقول جواز النكاح بين الاخوة والاخوات كان ثابتا في شريعة ادم  
وبه حصل التناسل ثم انتسخ ولا يحصى لهم عن هذا وما روى عن موسى عليه  
السلام قال تسكوا باسب ما دامت السموات والارض فلا حجة لهم به لتبوت  
تحريف كتابهم بالنسخ **قوله** بيان لمدة الحكم الى اخره اي النسخ بيان كخ  
الانتهاؤه مدة الحكم الشرعي المطلق عن الوقت المعلوم انتهاؤه عنده يقال  
ونحن الله تعالى تبديل في حقنا بيان الاول لانه تبارك وتعالى عالم بمقاييق



الا موجدوا هربوا وادعوا لها كلياتها وادعوا لها لا يعجز عن هذه من ذرة في الارض  
ولا في السماء فاطهر الناس ما اراد كما اراد وقسم النسخ بياناً خاصاً في حقه وبيان  
الثاني ان الحكم لا كان مطلقاً عن الوقت ثم ورد النسخ صار النسخ قديماً لا في حقه لان  
الاصلة كل ثابت دوامه وهذا لان العدم بعينه المزيل والاصل عدم العارض  
فيكون الدوام هو الاصل كل ثابت قوتاً وهو ما يقتل اي النسخ في ان القتل بيان  
محض في حق الشارع لا نفيها الحياة لان المقتول ميت باجله لا اجل له سوى هذا  
على ما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأجدون عنه ساعة ولا يستقدمون تبديل  
في حق القاتل اي في ذممه انه لو لم يقتل لم يبق حياً والموت موافق بزمه فيواخذ بالقصاص  
في العدم بالذم في الخطا **قوله** وحمل النسخ الى اخره اعلم ان الكلام هنا في اربعة  
اشياء في بيان نفس النسخ وقدم مدحله وشروطه والثاني النسخ والمنسوخ والكل بمعنى  
على نسق ثم اعلم ان محل النسخ حكم النسخ محتمل للوجود والعدم مطلق عن الوقت  
و لا بد وهذا كسائر العبادات المفروضة فانه لو قال الشارع جعلت وقت  
الظهور سبباً لوجوب صلوة الظهر الى وقت كذا كان صحيحاً وكذا اذا قال جعلت  
شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم الى وقت كذا وانا احتجنا بقولنا محتمل للوجود  
والعدم مما لا يحتمل الوجود والعدم وهو ما واجب الوجود لذاته وهو الذي يلزم  
من فرض عدمه محال فلا يجوز النسخ او مستنع الوجود لذاته كالمصاحبة والتريك  
لله تعالى وهو الذي يلزم من فرض وجوده محال فلا يجوز النسخ ايضا وكذا كل ما  
ثبت بمجرد العقل الجوز فيه النسخ لذاته دليله وانا احتجنا بقولنا مطلق عن  
الوقت عما هو موقت كما اذا قال الشارع مثلاً افعل كذا الى وقت كذا فلا يجوز النسخ  
فيه قبل ذلك الوقت للزوم البقاء لا يجوز علم الله تعالى لا استدعاه سابقة  
للمحل تعالى عنه عن ذلك علمه كغيره وانا احتجنا بقولنا مطلقاً لا بد عما هو  
موجب فلا يجوز فيه النسخ للزوم البقاء ثم المبدء على قسمين ما هو ثابت في نفسه  
تعالى خالدين فيها ابداً وما هو ثابت دلالة كالشرايع التي قبض على قرارها رسول  
الله صلى الله عليه وسلم

وهذا لا النسخ لا يجوز الاموال والادنى في النسخ صلو فلا يجوز النسخ 113  
ثم اعلم ان النسخ جائز في الامور التي يجمع المسلمين افعالها في الاخبار  
جوز فغنى تفصيل فان كان الاخبار في حكم شرعي مطلق في النسخ فيه  
بان ورد الخبر بخلافه مطلقاً ثم عرمته فان كان في حكم شرعي موقت  
او موبد فلا يصح النسخ فان قال الشارع مثلاً بعد الشئ حلال الى وقت  
كذا او ابداً ثم ورد النسخ قبل مضي المدة فلا يجوز المنزوم ابداً وان كان  
في غير حكم شرعي فلا يجوز المنزوم الكذب كما اذا اخبر ان شارع مثلاً ان المؤمن  
يدخلون الجنة والكافرين يدخلون النار فلا يجوز النسخ فيه اصلاً **قوله**  
او دلالة عطف على قوله نصاً **قوله** والشرط الممكن من عقد الغليل اي  
شرط صحة النسخ الممكن من اعتقاد القلب لا التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة  
لهم ان المقصود من الامر والنهي الفعل وقيل التمكن من الفعل وورد النسخ يكون  
بلا فلا يجوز قلنا لا نسلم ان المقصود مما قلتم بل المقصود الابتداء والابتلاء  
تارة يكون بالاعتقاد والفعل وتارة بالاعتقاد لا الفعل والاعتقاد  
وهو عزيمه القلب على شئ هو الاصل ليقوم الفعل كونه قربة على العزيم  
دون العكس فلا يلزم البقاء الا ترى انا ابتلينا بالاعتقاد على حقيقة  
المقتضاه والمجل قبل البيان دون الفعل على انا نقول ان النبي عليه امر  
بخمس صلوة ليلة المعراج ثم نسخت الا خمس صلوات فلم يكن يمكن  
الا من عقد القلب ولا منع اذن لما قالوا **قوله** ولا خلاف بين الجمهور  
الى اخوه اعلم ان القياس لا يجوز ان يكون ناهياً عند الجمهور خلافاً  
لان شرايع من ان افعية وجه قوله الجمهور ان القياس ادنى من  
الكتاب والسنة فلا يصلح ان يكون الادنى رافعاً لا على القول تعالى  
ما ننسخ من اية او ننسخها نأت بحين منها او منسوخها وقد قال علي بن ابي طالب  
لو كان الدين بالراي لكان بالحق لطف اولي بالمسخ من ظاهره ولكن



راسخ رسول الله صلى الله عليه وسلم مع طائفة من رواد هذه وسخرهم السنين  
 والحكيم على وزن تصفين فلس قوله ولذا الاجماع اى لا يصح ان يكون مخالفا  
 لانه لو جاز النسخ به لاجماع المان يكون في زمان النبي صلوا وبعده وكلاهما  
 باطل فالاول فلانه لا ينعقد الاجماع وراى النبي مخالف للاجماع فاذ وجد  
 منه البيان يكون ذلك نصا منه فيكون النسخ **ح** بالنص لا بالاجماع واما  
 الثاني فلانه يلزم منه الخلاف الكذب في خبر الله تعالى فلا يجوز ان يقال  
 انما نحن نزلنا الذكر واناله كحافظون واما قيد بقوله عند اكثرهم احتراز  
 عن قول بعض مشايخنا المتأخرين فان عدم محوز نسخ الكتاب والسنة  
 بالاجماع لان الاجماع قطعي كما وجه قول العامة من ولان لجماع عبارة عن اجتماع  
 الآراء ولا يدرك بالبراهين وقته الحين او التبع لان العقل يتوقف فيها  
 تكون ذلك المقدرات **قوله** واما يجوز النسخ الى اخره لما بين ان القياس  
 والاجماع لا يجوز ان يكونا نسخين من بين سائر الحجج شرعية في بيان النسخ  
 وهو علم اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ  
 الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب وهذا عندنا وعندنا من لا يجوز نسخ  
 الكتاب بالسنة وبالعكس له في الاول قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابذل من تلقا نفسي  
 ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فانها خير  
 منها او مثلها وليست السنة مثل الكتاب وقوله علموا اذا روى لكم من حديث  
 فاعضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وله في  
 الثاني قوله تعالى وتروى عليكم الكتاب نبيا نال كل شيء السنة شيء فيكون  
 الكتاب بيان احكامها لا رافعا ولا نهيا لو جاز نسخ احدها بالآخر يكون سببا  
 للطعن بان يقال ما يقول الرسول يكذبه الله تعالى وبالعكس فلا يجوز  
 قلنا لا نسلم ان الآية الاولى بمعنى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالوحي لا  
 بالوحي من تلقا نفسه والمنفي هو ولا نسلم ان الحيدرية او المماثلة

في نسخ الكتاب بالسنة  
 في نسخ السنة بالكتاب  
 في نسخ السنة بالسنة  
 في نسخ الكتاب بالوحي

114 وحي متعلق بغيره من قوله تعالى قل ما ننسخ من اية او ننسها فانها خير  
 من تلقا نفسه لاننا نعلم ان قوله بدون قيد العرض على كتاب الله  
 قال تعالى وما اتيناكم الرسول فخذوه وما ننهيكم عنه فانتهوا والحديث يلزمنا  
 اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولين صح فالمراد به اخبار  
 الاحاد لا ما هو المسموع من في رسول الله صلوا ولا ما هو المسموع منه كالمقتدر  
 بدليل قوله اذا روى قلنا قلنا اذا سمعتم مني والكتاب عن الآية الاخيرة ان  
 النسخ عبادة عن بيان ان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب بالسنة بيان ان نسخها  
 حكم بيت بالسنة ولا معنى لما قال انه يكون سببا للطعن لانه يصح نسخ الكتاب  
 بالكتاب بالاتفاق ولم يقل احد من المسلمين انه يصح سببا للطعن بان يقال  
 ان الثاني مكذب للاول وكذا يصح نسخ السنة بالسنة ولم يصح سببا للطعن بالاتفاق  
 هذا لابطال مذهب الحنابلة لا ثبات مذهبنا فالنقل والعقل اما النقل  
 فتروى علموا لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تترك  
 خيرا الوصية للوالدين والاقربين فانسخت فريضة الوصية بالحديث وقوله ابن  
 عمر وعائشة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم يميت حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شا  
 فيكون نسخ قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد والناسخ ليس في الكتاب فيتعين  
 السنة فان قلت لا نسلم ان اية الوصية للوالدين انسخت بالسنة بل اية  
 الموازين قلت لا ينافي ثبوت الارث ثبوت الوصية فلا يستلزم الميراث في  
 الوصية علم انه تعالى رتب الارث على وصية تذكره بقوله تعالى من بعد وصية  
 يوصي بها او دين فلا يبرأ من الوصية المنكرة الوصية المعروفة وغيرها  
 فان كان الاول يكون ذلك المنكرة مقورا للمعروفة لا ناسخا لها وان كان الثاني  
 فلا يلزم من ترتيب الارث على المنكرة عدم ترتيبه على المعروفة فيكون الارث  
 مرتباً على المعروفة والمنكرة جميعاً علما بالمقتدر المطلق فلا يكون ان الموازين  
 ناسخة **ح** الآية الوصية للوالدين فيتعين السنة للنسخ ثم الدليل الثاني نسخ



السنة بالكتاب ما يصلح به من غير ما كان خديعة  
ان يرد عليهم من جانه من نسخ قوله تعالى فان علموهن  
مؤمنات فلا ترجعهن الى الكفار والصلوة الى بيت المقدس  
كانت بالسنة فنسخت بقوله تعالى قول وجعل شطرا المسجد الحرام  
ونظير نسخ الكتاب بالكتاب قوله تعالى فاعف عنهم واصحح نسخ بقوله  
فيا قتلوا المشركين ونظير نسخ السنة بالسنة قوله علموكم كنتم تعلمون  
عن زيارة القبور الا تزوروها واما العقل فمما ان النسخ عبارة عن  
بيان انتهاء مدة الحكم وهذا المعنى يشتمل كل الصور فيجوز النسخ في كل  
ولا يستلزم بيان الله تعالى ما جرى على لسان رسوله او بيان رسول  
ما قوله تعالى في كتابه على انا نقول للحكم اذا قال الرسول هذا الحكم من  
الكتاب نسخ ولم يتقل من الكتاب شيئا كنت تقبل خبره فان قلت اقبل  
فقد تركت مذهبك وان قلت لا اقبل فقد خلعت ربيعة لا سلام عن عقلك  
ونعوذ بالله عن المعنى بعد العدى قوله ويجوز نسخ التلاوة الى اخر  
اعلم ان اقسام المنسوخ اربعة نسخ التلاوة والحكم ونسخ التلاوة دون الحكم  
ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخ وصف الحكم اما الاول فنحو صحف ابراهيم  
ومن تقدمه من الرسل وقد صارت منسوخة بحيث لم يبق لها اثر وذكر  
بطريقين صرف الله حفظها عن القلوب وموت العلماء لا خلف ومثل  
هذا كان حايضا في القرآن الا انه لم يجد بعد وفاته عليه السلام ليلا يلزم  
الكذب في خبر الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله لما فطون وانفسهم  
الثاني والثالث حايضا عندنا خلافا للبعض لهما ان المقصود من النظم  
الحكم فلا يجوز بقاء التلاوة بلا حكم وكذا لا يثبت الحكم بلا سبب فلا  
يبقى بدون السبب ولنا ان الحبيب ولا يلا بالبيان في الزوايا  
كان مشروعا فلا نطق به القرآن ثم نسخ بالجلد والرجم وكذا

الحكم والكتاب ما يصلح به من غير ما كان خديعة

لا عتداد الى ما كان هذه الوفاة فان مشروعا بقوله تعالى متاعا الى الملوك 115  
غير اخراج ثم النسخ ولم يبق الا التلاوة لا نسلم ان المقصود من النظم  
الحكم الثابت لغة فقط بل له حكمان اخران غير الحكم الثابت لغة جواز  
الصلوة به والا عجزا فلم يلزم من انتفاء حكم ثابت لغة انتفاء وجوب  
انتفاء المقصود من النظم 2 تبعا للحكم وفي رواية عبد الله بن سعود بن عبد الله بن  
فصياح بالله ايام متتابعات نسخ تلاوة متتابعات وبقي حكم وهذا لان قرأته  
كانت مشهورة في السلف الى زمان الامام لا عظم ابي حنيفة رضي الله عنه وان سعود  
عدل ثقه لا وجه لتصديقه في جوده لا اثبات الحكم اذ لا يمكن اثبات التلاوة  
مع صرف قلوب سائر الصحابة عن حفظها وقوله لا يبقى الحكم بدون السبب غير  
مسلم لان بقاء الحكم مستغن عن بقاء السبب على ما عرفت قوله والزيادة على  
النص نسخ عندنا هذا هو القسم الرابع من اقسام المنسوخ خلافا للشافعي رحمه الله  
ان النسخ بيان انتهاء المدة ولا يحصل ذلك هنا لان بالزيادة يستمر اصل المشروع  
على ما كان فلا ينتهي فلا يكون نسخا ولنا ان ما قلت صورة 1 انا المواد من نسخ  
هنا ما هو النسخ معنى وهو حائل هنا ببيان ان بالزيادة يصير اصل المشروع بعضا  
وما للبعض حكم الوجود الا ترى ان الركعة من الفجر لا يكون له حكم وجود الركعتين  
وكذا لا يكون لبعض المطهر حكم الطهارة لا يمنع جواز التيمم فلا صار اصل المشروع  
بعد الزيادة عليه تبدل من الكلام الى بعض وليس معنى النسخ الا التبدل فحصل النسخ  
قوله فيما يجب حقا انه انما قيد به لان ما وجب للعبد يكون فيه للبعض حكم  
الوجود حتى ان الملبون اذا ادى بعضا عليه يكون محسوبا قوله ولهذا لم يحصل  
الآخر وهذا ايضا لقوله الزيادة على النص نسخ عندنا ببيان ان الزيادة  
لما كانت نسخا لم يجعل علما ونا الفاعل ركنا في الصلوة بخبر الواحد وهو  
قوله علموا صلوا لا بغا نحه الكتاب لان النسخ لا يجوز لخبر الواحد  
فلا يزداد لهذا على قوله تعالى فاقروا ما تيسروا كيلا يلزم النسخ قوله

الحكم

الحكم



وابتواى لم يقبلوا وهو ايضا معطفا على قوله لم يقبلوا علم من زيادة  
النفي بخبر الواحد وهو قوله علم من خبر واحد ما به وقريب عام  
لا يجوز لان الثابت في حد زنا البكر هو الجلد بالاية فاذا زيد عليه النفي  
يلزم النسخ لما قلنا فلا يجوز النسخ بخبر الواحد وانما قيد بقوله حد احترازا  
عن النفي بسياسة اذ هو مجوز الا يردى الى ما روى ان عمر رضي الله عنه سمع ليلة  
في المدينة قائلا هل من سبيل الى خمر لا شربها ام هل سبيل الى نهر من حجاج  
فسال عنه فقيل انه رجل صبيح يلج تغشى به النساء فتناه عمر عن المدينة  
وما ذاك الا بطريق السياسة لان صباحه الوجه لا توجب التعريب  
حدا بالاجاع **قوله** وزيادة الطهارة اي ابتواى زيادة الطهارة بخبر الواحد  
وهو قوله علم الطواف بالبيت صلوة على ما ثبت بقوله وليطغوا بالبيت  
العتيق لئلا يلزم النسخ وكذا ابتواى زيادة قيد الايمان في كفارة الظهار  
واليمين لهذا المعنى بخلاف كفارة القتل فان قيد الايمان فيه منصوص  
ثم اعلم ان هاهنا لنا ونشرا بقوله بخبر الواحد يرفع الى قوله زيادة  
النفي وزيادة الطهارة **مع** الطهارة اي الى علماءنا زيادة انها بخبر الواحد  
وقوله او القياس يرفع الى قوله وزيادة صفه الايمان اي ابي علماءنا  
زيادة الايمان في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل بان  
تعال هذه كفارة وتلك كفارة فيقياس هذه على تلك وحوز ان يتعلق قوله  
بخبر الواحد بقوله وزيادة صفه الايمان ايضا لما روى ابو هريرة ان  
رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم برقبته سقوا وقال على عتق رقبة ام تحبيني هذه  
فما منحها بالايمان فوجدتها مؤمنة فقال عليه اعتقها فانها مؤمنة  
فتعليقه بالايمان يدل على شرط قيد الايمان **فصل** والذي يتصل  
بالسنة افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما قال يتصل اشارة الى لفظ طهارة  
فعلة عليه السلام عن قوله والمباح ما يخبر فيه العاقل بين التحصيل والتزك

منه عاقل المستحق وهو المندوب وهو ما في فعله ثابت وليس في تركه عقاب 116  
وانفرد بين الزلة والمقصية ان الزلة فعل محرم وقع لا عن قصد اليه  
والمقصية فعل محرم وقع عن قصد اليه وهذا لان الزلة اخذت من ذل الطير  
وليس بقصد العاقل الى الزلل فيه بل الى المشي في الطريق وانما يحصل الزلل في  
الطير لا عن اختيار ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما صدر عنه من الافعال اذا  
لم يكن عن شهوة وما جعل عليه الانسان كالاكل وغيره ولم يعلم علم اى جهة  
فعلة ما موجب ذلك في حق الله قالت الواقفية موجبه الوقف عملا واعتقادا  
الا بدليل لا حتماله امورا شتى وقال بعضهم الوجوب بقوله تعالى اطيعوا  
الرسول وقوله تعالى فاتبعوا بحسبك الله وقوله تعالى فاتبعوه لعلكم تتقون  
وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فليحذ الذين  
خالقون عن امره والامر يشمل القول والفعل قال تعالى وما مؤمنون  
بوشيد والمراد الشريعة وقال الكرخي من اصحابنا العراقيين حكمه الا باحه  
للتيقن **البدليل** علم الوجوب او الندب فاذا وجد الدليل لا يلزمنا المتابعة  
الا بدليل المشاركة لا اختصاصه عليه السلام باشيا في الواجب كصلوة الليل  
وفي المباح كحل الزائدة على الاربع وقال الجصاص وهو من اصحابنا العراقيين  
ايضا حكمه الا باحه لانه يقين لكونه مقصوما عن الحرام لا بدليل علم الوجوب  
او الندب فاذا دل الدليل يلزمنا اتباعه علم ذلك العصف الا اذا دل دليل  
لخصوص وهذا لان الاتباع اصل للامان الموجبة للاتباع والخصوص معارض  
وهذا هو اختيار علماء غارا وقال مشايخ سمرقند حكم الوجوب عملا لا اعتقادا  
عينا لكن يعتقد علم الامام ان ما اراد الله منه فهو حق وهذا لان الاقتداء  
المتابعة اصل لما تلونا عمن ان احتمال الخصوص ثابت فلما كان كذلك قلنا  
بالوجوب عملا لانه ان كان واجبا والواقع فقد سقط عن نفسه الاثم والعقاب  
وان كان مندوبا فقد احرز الثواب فقيه خروج عن العهد لا بارتباب



[illegible]

117

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
والحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين أجمعين  
ثم بعد ذلك  
أشهد أن لا إله إلا الله  
وأن محمداً عبده ورسوله  
والله أعلم بالصواب

طريقا واضحا  
يسلك فيه هذا  
هو نفع كون  
كل بني داعيا الامة  
الى شريفة الخصب



الاسلام والجواب عن شبهة من ان  
الاصول لكن سلمنا ان التاميم سواء سلمنا ان تقليد  
البتا والجواب عن قوله تعالى مله ابايهم ان المراد من السنة الدين  
لانها واحد في اللغة قوله ان ما قصر الله تعالى بالقاف وفي بعض  
النسخ بالنون ولما وجه منها اي من الشرائع قوله وما يقع به  
ختم باب السنة **فصل** متابعه الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم ان تقليد  
الصحابي واجب عند ابن سبيد البردي بتركه القياس عند الكرخي لا يجوز  
بتقليد الا فيما لا يدرك بالقياس عند ان في تقليد احد منهم وعند الشيخ  
ابن منصور الماتريدي عن الصحابي ان تقليد الصحابي يجب اذا كان من  
اهل الفتوى ولم يخالفه صحابي اخر واذا خالفه فلا لكن يرجح احد القولين  
بديله وهو الاصح وقال بعضهم يجب تقليد الخلفاء الراشدين اجماع البردي  
بقوله عليه السلام اقتدوا بالدين من بعدى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله  
عليه السلام الصحابي كالنجوم بايم اقتديتم اهتديتم واجمع الشيخ الى الحسن  
الكرخي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وما روى عن عمر انه كتب  
الى شرح اقرض بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله ثم براكب ولم يقل  
براي الا انه تقلد فيما لا يدرك بالقياس لان الظاهر انه لم يقل الا عن حديث  
ثبت عنده لهيأته عن الجراف وجه قول ان نفعي اذ رجح هذا واحتج  
ابو منصور بالكتاب والسنة والمعتول اما الكتاب قوله تعالى وان  
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم  
ورضوا عنه وجه الاستدلال ان التابعي استحق المدح باتباع الصحابي  
وفيه اشارة الى ان تقليد الصحابي واجب لا لانه لو لم يكن لاي الصحابي  
حقا وصوابا كان المتبع مستحقا للمدح لكن هذا اذا بلغ درجة الفتوى  
لانه لو لم يكن كذلك لاجب تقليده لانه غير معصوم عن الغلط وكذا

التقليد اذا خالفه صحابي اخر لانه كما سمع في المدح باتباع صحابي يستحق الذم 118  
بما خالفه صحابي اخر فيثبت التعارض فيسقط الاتباع واما السنة فحديث  
الاقتداء واما المعتقول فهو ان القياس عمل بالبراي وفيه احتمال غلط وراي  
الصحابي وان كان تحتل الخطا يغلب عليه الصواب ليدلهم نفوسهم في امور الدين  
ومما شهدتهم احوال التنزيل وسبابه لان الظاهر انه يشاور الصحابي اذا  
لم يجد نصا ثم بعد ذلك اذا لم يظفر بالخلاف فالظاهر هو الاجماع فيعلم عملا  
بالغالب لانه كما لم يتيقن وجه القول الاخر ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم  
وسنة الخلف الراشدين من بعدى قوله قال ابو سعيد هو ابو سعيد احمد  
ابن الحسين البرقي تلميذ ابي علي الدقاق الرازي صاحب كتاب الخبص  
وهو تلميذ موسى ابن نصر الرازي وهو تلميذ محمد بن الحسن السمساري رضي الله عنهم  
والشيخ ابي الحسن الكرخي تلميذ البردي وسمعت بعضا ساذقي بخارا يقول  
ان العلماء كانوا يقولون للشيخ ابو الحسن فحسب فراء في المنام النبي صلى الله  
عليه وسلم فقال علم شيخوه فان الملايكة شيخوه ثم قال عند ذكره الشيخ ابو الحسن  
قوله تقليد الصحابي التقليد متابعه الشخص غيره من غير استدلال  
وكان يفعل ما يفعله غيره او بقوله قلادة في عنقه قوله لا احتمال السماع  
اي من النبي صلى الله عليه وسلم وتفضلنا صابغهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل  
وعرفوا اسبابه وبذلوا النفوس في دين الله على انهم مدحوا بقوله علم  
خير الناس قرني الذي انا فيهم قوله تقديم رايه اي راي الصحابي  
قوله فيما لا يدرك بالقياس وهو كالمقدرات لان العقل لا يهتداه  
فيها وهذا كما قالوا اقل الخبص ثلثة ايام واكثره عشرة ايام قوله  
وهذا الخلاف الى اخره اي هذا الخلاف في تقليد الصحابي فيما ثبت عنه  
ولم يثبت خلاف غيره او سكوت غيره مسلما فانه اذا ثبت الخلاف  
ترجح احد القولين على الاخر ولا يجب التقليد بالاتفاق واذا ثبت



السكوت من غيره ينبغي ان يجمع فيجب ان يكون قول او  
احتلفوا في شيء كما اذا مات المكاتب عن وفاء قال علي وابن سبيد  
رضي الله عنه يموت حراً وهو مذهب علماءنا وقال زيد بن ثابت يموت  
عبداً وهو مذهب الكافي ورجح علماءنا قولهما بان موت احد المتعاقدين  
لا يبطل الكتاب فكذا موت الاخر اعان موت المولى لا يبطلها فكذا موت  
المكاتب والباح حجة العبد ال حرية نفسه وولده كل نصير واهلاً  
للولايات قول ولا يسقط البعض ببعض اي لا يسقط راي  
البعض برأي البعض بل يرجح كقولنا قول واما التابعي فان  
راحمه اي ان زاحم التابعي الصحابة يجوز تقليدهم عند بعض مشايخنا  
لانهم لما سئلوا رايه فيما بينهم صاروا كوا منهم خلافاً للبعض لانه لا يحتل  
رايه التوقيف والسماع من رسول الله علمه فسبق رايه ورأي غيره سواء  
فلا يقلد ولا يوجب الامر بالاقتداء بالتابعي وما روي عن ابي حنيفة  
اذا جئتم الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم تحقق هذا  
وايقال هذا لانه كان منهم لان التابعي من ادرك من المسلمين الصحابة  
وهو قد ادرك من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن ابي اوفى وعبد الله  
بن جابر الزبيري وابي بلال الثقفي وغيرهم رضي الله عنهم وولد لثمانين سنة  
من الهجرة وعاش سبعين سنة وتوفي بآية وخمسين وما روي عن  
ابي حنيفة لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي كان يكره  
وهو ممن ادرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قومه فانه عرق  
الاول وهو جواز تقليد التابعي مثال من راحه التابعي في الفتوى الصحابة  
ما خالف مسروفاً في النذر بذهاب الولد ابن عباس بن ابي حباب ذبح  
الثاة فذبح ابن عباس سائر قومه عن ايجاب ذبح بدنه وكذا خالف في  
عليه حيث د شهاد الحسين رضي الله عنه ثم اعلم انه انما قيد

بما

الصحابة لا يجوز تقليدهم بالاتفاق باب الاجماع  
هو اللغة عبارة عن العزم التام يقال اجمع رايه على كذا اي اثبت ذلك  
الشيء برايه جزماء وفي الاصطلاح يراد به اجماع الاراء على شيء ثم اعلم انه  
لا بد ان يكون ان تعرف هنا اربعة اشياء ركن الاجماع وشروطه وسعيه  
وحكمه اما الاول فتعرفان عزيمة ورخصة اما العزيمة فاتفق في الزكوة  
او المضاربة واما الرخصة فتتخصيص البعض وسكوت البعض او  
البعض في الفعل وسكوت الباقي قيل لا يثبت اجماع بسكوت البعض لاختار  
السكوت وعكس عن الشافعي ولنا ان الغالب في كل عصر والمعتاد فيهم  
قولي الكبار للفتوى والسكوت من الصغار وبعد مضي مدة التامل وهي  
ثلاثة ايام يكون السكوت كالتمسك على الاتفاق لان السكوت  
في موضع الحاجة الى البيان بيان فلو كان الحق بخلاف مانق البعض  
او فعلا لما حل السكوت للبعض الاخر لوجود العدالة المانعة عن  
السكوت عن الحق ولائنا في العدل وما روي ان ابن عباس رضي الله عنه  
قيل له ما منعك ان تحبر عمر بقولك في العدل فتال د رثه فلا يكاد  
يصح ان عمر رضي الله عنه كان سلس القياد في الحق على انه كان  
يقول له غص يا غواص شئ شئ شئ اعرف فها من اخزم وهذا مثل يضرب  
في قرب شبه الشئ بالشئ والشفقة للخلق واخزم اسم رجل واول من  
قاله ابو اخزم وقد قاله حين وثب عليه ابنه اخزم فادفعه اي انهم  
في العقوق كاخزم واما الثاني وهو شرط الاجماع فهو ان انقراض  
العصر بان يموتوا على ذلك هل شرط لمح الاجماع بيسل لا انقراض  
وعليه ولانه لما وجد الاجماع من اهل العدالة والاجتهاد لا يجوز للبعض  
الرجوع عن ذلك لان حين ثبت صار كالثابت بالنص بخلاف ما ثبت بالنص

الاجماع لا يثبت الا اذا اجمعوا على ما لا يخالفون فيه



حرام فكذلك خلاف ما ثبت في إجماع يورده قوله السلام من شد شدة شدة  
أخرى متفق عليها وهي شرايط الأعلية وهي العقل والبلوغ والاسلام والعدالة و  
الكنينة من أهل الاجتهاد ومن أهل السنة والجماعة وإنما شرطنا هذه الشرايط  
لان إجماع عبارة عن إجماع الآراء ولا يرى للمجتهدون أصلاً ولا الصبي كأملاً وأهل الكفر  
وان كانوا أهل رأي لم يعتبر رأيهم ثبوت حجيتة الإجماع كرامة لهذه الأمة لأنك  
أنت في قولك من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل  
المؤمنين قوله ما تقول الآية كيف سوى بين مشاققة الرسول وبين اتباع  
غير سبيل المؤمنين والناسق منهم فلا يعتبر رأيهم ولا يعتبر رأي من لم يبلغ  
حد الاجتهاد من طلبه للعلم كراي العوام لعدم التميز بين وصف بنبطية  
الحكم في المنصوص عليه وبين غيره وكذا لا يعتبر رأي المتكلم والمحدث لانه لا نظر  
لعماني وجوه الراي والمقاييس الشرعية وإنما شرطنا كونه مسنياً لثبوت  
الإجماع بطريق الكرامة لا يرى ان إجماع اليهود والنصارى ليس بحجة ولا كرامة  
أهل الهوى والبدع فلا يعتبر الإجماع فقد يكون توفيقاً من الكتاب والسنة  
كما إجماع على حرمة المسحات والبنات سببه قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم  
وبنائكم وكما إجماع على عدم جواز بيع الطعام المشتري قبل القبض وسببه  
السنة المروية وهي انه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض وقد يكون مستنبطاً  
من الكتاب والسنة كما إجماع على ان اقل مدة للحل ستة أشهر وسببه ما روى ان امرأة  
أتت بالولد ستة أشهر فإراد عمره عن الله عنه لحد عليها فقال معاذ عن الله عنه أما  
سمعت قول الله تعالى وخلفه فصالة لمشون شهراً والوالدات يرضعن أولادهن  
حولين كاملين فلم يبق إلا ستة أشهر أي لم يبق ما رفعت مدة الرضاع  
فقد أخرج عن الله عنه لحد فانعتد الإجماع على ان ستة أشهر هو اقل مدة للحل وكما إجماع  
على خلافة أبي بكر الصديق قد رضي الله عنه ما روى ان عمر رضي الله عنه قال ان رسول  
الله اختار أبا بكر لا مرد ينكم فيكون أرحى به لا مود نبياً كمر فاجمعوا على

سنة  
الاجماع

خلافة قبل الإجماع من غير ان يكون مبنياً على الكتاب او السنة 120  
لقوله علموا ماواه المسلمون حيناً فهو عند الله حسن وأما الرابع وهو  
علم إجماع هذه الأمة فيوجب الحكم قطعاً وبقيت كرامة لهم خلاص للنظام  
وقوم من الأئمة لهم ان الإجماع اجتماع الآراء وحده واحد قبل الإجماع محتمل للفظ  
فكذلك بعده فلا يوجب القطع كما لعين ان اذا اجتمعوا لا يصير واحد منهم  
بصيراً بعد الاجتماع كقبوله وهذا الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى  
ومن ساقى الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين  
قوله ما تقول لولا ان سبيلهم حق وصواب لما كان اتباع غير سبيلهم مشاققة  
الرسول في استحقاق العبد فان قلت الشرط لا يستحق الوعد مشاققة  
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فلا يوجد بوجود واحدها المشروط فقلت  
الاسلم ان الشرط وجودها معاً بل وجود واحدها كاف بدليل ان من شاقق  
الرسول يستحق ذلك الوعد بالإجماع فكذلك اذا اتبع غير سبيل المؤمنين وقوله  
تعالى لئن لم يكن خير أمة أخرجت للناس ولخيرهم دليل الصواب وأما السنة قوله  
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله علموا حين سئل عن خيرة يتعاطاها الناس  
ماواه المسلمون حيناً فهو عند الله حسن وماواه المسلمون حيناً فهو عند الله  
حيناً وهو ما قالوا منقوض بالحسوس والمشروع أما المحسوس فهو ان الحشبة  
التي لا يقدر على حملها الواحد يقدر على حملها اذا اجتمع مع الآخر فكذلك في المشروع لا يسمع  
القاضي شهادة الواحد ويسمعه اذا اجتمع مع الآخر قوله قال بعضهم لا إجماع  
إلا للصحابه لانهم الأصول في الدين العارفون وجوه التاويل الواقفون على اسباب  
التنزيل وقد اثبت عليهم الرسول قلنا هذا ضعيف لانه لا ينافي عرفانهم عرفان  
غيرهم وكما اثبت عليهم الرسول علم انني علم من بعدهم بقوله خير القرون قسري  
الذي انما فهم الحديث قوله لا إجماع إلا لأهل المدينة لانه اهل حصة الرسول  
كما انه عليه السلام قال ان المدينة تنتفي الحشبة كما تنتفي الكبر حشبة الحشيد



وهذا قول ما ذكره وقال بعضهم لا اجماع الا في معتزة الرسول وعترة الرجل فلهذا لا نقول  
بقوله علموا اني تارك فيكم الثقيلين كتاب الله معار وعترة في ان نبيكم به لم تصلوا  
قوله الصحيح ان اجماع علماء عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الدلائل  
الموجبة بالاجماع لا تفصل بين قوم وقوم كقول تعالى فنتم خير امة و قود علموا اجمع  
متى علم الضلالة وقد مر بيننا **قوله** ولا تحبوا ثقله العلماء الى اخره لان كل  
الامة غير مراد بالاجماع لانه لا اعتبار لاجماع اهل الكفر وهو اكثر من المسلمين ولا  
اعتبار لاجماع اهل المعوى والفسق والصبيان والعوام لما قلنا فلما صار لكل  
قلنا عبرة للقله والكثرة بعد ذلك لان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عموم  
يوا ومنه اخص بالخصوص للتيقن به فكن هذا اذا لم يظهر من له اهل العلم لاجماع  
خلافا فاذا اظهر الخلاف لا ينعقد لاجماع ولم يشترط الثبات الى حين الموت  
لما بيننا في شروط الاجماع **قوله** ولا يخالفه اهل المعوى فيما نسبوا به الى المعوى  
لكونهم متجهين وهذا خلاف الروايفض في خلافة الى بكور في سنة عنه وخلاف  
الخارج في خلافة على امانى غير ما نسبوا به الى المعوى يكون خلافا معتبرا  
اذا لم يكفروا بالغلو في المعوى او بسفوها **قوله** ولا يخالفه من الاراء لم  
عدم بصيرتهم في باب الاجماع وهم كالكفاءة وطلبة العلم الذين لم يبلغوا درجة الفتوى  
**قوله** الا فيما يستغنى عن الراى اي يعتبر خلافاهم فيما لا يحتاج الى الراى  
كالقادر مثلا **قوله** ان السكون في الدلالة على التقدير دون النصيب  
ان الاجماع اذا حصل بتنصيب البعض شكوك لا يكون دلالة من السكوت على  
حقية الاجماع دون التنصيب من السكوت وهذا ظاهر فلا فان كذلك صار  
الاجماع بهذا الطريق دون الاجماع بنص الكل **قوله** ثم اجماع من بعد الهام  
ثبوت علم خيرا القرون قري الذي انا فيهم ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم  
ثم ينشوا الكذب غير ان اجماع من بعد الهام به على حكم لم يظهر فيه خلاف من  
سبق مقدم على اجماع منهم على حكم ظهر فيه خلاف من سبق على اجماع منهم

البعض

121  
الثاني ثم اعلم ان البعض كلف تصحيح قوله لم يظهر فيه قول من سبقهم  
مخالف فقال اي هو مخالف فلعلمه كان في اصل مخالف في المضارعة  
على انه جملة حاله فصحة الكاتب اي والحال ان ذلك القول من بعض من  
سبق مخالف قول بعض من سبق ولو قبل خلاف لكان له وجه ايضا  
**قوله** في هذا الفصل اي في الاجماع على حكم ظهر فيه الخلاف في عصر سابق  
اختلف العلماء فعند البعض لا ينعقد هذا لاجماع لان المخالف لو كان حيا  
كان لا ينعقد لاجماع بخلافه لدليله الحيوة فكذا بعد ثمانية لبق دليله  
وعندنا ينعقد هذا لاجماع لان الدلائل الدالة بحجة الاجماع لا يفصل بين  
اجماع واجماع بان سبق فيه الخلاف او لم يسبق والجواب عن قولهم ان دليله  
باق قلنا لا نسلم انه باق وهذا لا انا انا جعلنا الاجماع حجة لكون هذه الامة  
خير امة والخير امة بالامر المعروض والنهي عن المنكر على ما بينه تعالى اذ بها  
يحصل صيانه الدين الى يوم القيمة والامر والنهي ليس لهما وجود بعد الموت  
فلا يكون الدليل في الحية دليلا بعد الممات لانعدام ما جعل لاجله الدليل دليله  
علم ان هذا مذهب عامة الصحابة ما اورد صاحب التوقيف بقوله وقد روى عن  
علاء بن الحنين عنهم جميعا اي عن ابي حنيفة والصحابة ان القاضي اذا قضى بين  
ام الولد لم تجز وقد اختلف فيه الصمد الاول فاجمع من بعدهم على عدم الجواز  
فلما اختلف الخلاف الاول لينفذ القضا بالبيع لوقوعه في محل مجتهد فيه **قوله**  
لكنه فيما لم يسبق فيه خلاف الى اخره **قوله** علم ان لاجماع على مراتب فاقواها  
اجماع الصحابة فيوجب على اليقين في كنف واحد ثم اجماع من بعد الصحابة على  
حكم لم يسبق لخلاف فيه وهو بمنزلة المشهور حتى لا يكفر جازمه لكن  
يجوز التسليم بمنزلة بان اجماع اهل عصر ثم اجماع او ليكن على خلاف ذلك وكذا اجوا  
النسخ بالاجماع في عصر على خلاف الحكم بالاجماع في عصر اخر واليكن من الاعتقاد



كاف على ما مر ثم اجماع من بعد ذلك من غير خلاف وهو عقلية  
من الاحاد حتى يكون مقدما على القياس ويوجب العلم دون العلم قوله  
واذا انتقل اليها الى اخره يعني ان نقل الاجماع كمنقل الحديث فاذا انتقل الاجماع  
في كل عصر يصير كالمستواتر واذا انتقل بالافراد يصير كخبر الواحد فيوجب العلم لا يوجب  
العلم كقول عبادة السمان ما اجمع الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم على ما حفظه الاربع  
قبل الظهور على اسناد الصحيح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ويصير مقدما على  
القياس اذا تعارضا كما تقدم خبر الواحد عليه وصحبه بنته العيشة والسماني  
بنته السين وسكون اللام باب القياس قوله على بيان  
نفس القياس الى اخره وهو الا ان للنظر بلا معنى فاسد ولا وجود له الا عند شرطه  
ولا قيام له بدون ذلك ولا خروج له عن حد السفة والعبث الا ما يدرته وذكر  
هو الحكم ولا علم الا بالسلامة عن المعارض اعلم ان القياس لغة هو ما  
قاله المتن في الاصطلاح ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علمته في الاخوة انما يقال  
الابانه ولم يقل الاثبات لان المثبت الحكم هو الله تعالى وانما قيل بلفظ المثال لان  
عين الحكم وعين العلة لا يحتمل الانتقال لكونها عرض فنحن هذا عرفنا فساد  
ما قيل القياس تعديه الحكم من الاصل الى الفرع بعبارة متحدة بها ولا يقال المثال  
فيه محذوف لانه لا يصير التعريف هو الثاني الاول وفيه فساد الاول ولان  
لا يتقوى المثال من الاصل الفرع للموت مثل حكم الاصل في الفرع لا في الاصل ثم اعلم  
ان القياس على ما هو عليه يدان لله تعالى به امام لا فعند العامة من الفقهاء المستكبرين  
حجة خلاف الادلة الصغرى من تاييد من اصحابه الطواهر وخلاف القول من  
المعتزلة كالنظام والقباشاني حجتهم النقل والعقل اما النقل فعوله تعالى اوله  
يكفرهم انا انزلنا عليك الكتاب تنزل عليهم وقوم تعالى ولا رطب ولا يابس الا في  
كتاب مبين وقوم تعالى ونزلنا عليك الكتاب تنهيا نالك فالقول بحجة  
القياس قول بان الكتاب غير كاف وقول بان الكتاب ليس بتبيين لكل شئ

ويعتقد

122  
... من الاحكام باسم ما سبب من هو اجود علم انه قال علمه بغير امر  
اسرائيل مستتبما حتى كثر منهم اذوا السبايا فاسوا ما لم يكن باقدا كان فضلو  
واضلو اذهم على القياس فلو كان حجة فادصرهم بالضلالات والاضلال واما العقول  
فهو ان القياس يحتل المغلط ومن قيام احوال العقل لا يثبت بحجة العامة النقل  
والعقل ايضا اما الاول فقول تعالى فاعبروا يا اولي الابصار والا اعتبار رذخ حكم الشئ  
على نظيره كذا قال ثعلب وهو من ائمة اللغة وليس القياس الا اذ لم يكن غير المنصهر  
الى المنصوص لشم بينهما فلا يقال المراد من الاعتبار هو التامل فيما صنع الله من  
الاعمال من سبق ليحصل الانتعاط والاسرجار عن مثل ما فعلوا لانه لا فصل بين الاعتبار والاعتبار  
ومطلقة يشمل الكل علم انه قال السلام لمعاذ حين بعثته الى اليمن ثم تقضى قال الكتاب  
الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله تعالى قال فان لم تجد قال اجتهد  
راى قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله فلو لم يكن القياس  
حجة لما حمد الله عليه ولما مدح معاذ اياه الا يركى الى ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب  
حين سألته عن القبلة في حال الصوم ارايت لو تمضضت بما ثم بحجة كان يضرك  
هذه احوال القياس لان الماء في الغم يفتح طريقا للشرب ولا يحصل به الشرب  
فكذا القبلة يفتح طريقا لقضاء الشهوة ولا يحصل بالقبلة واما الثاني فهو ان  
العمل بالعلم الغالب والظن الراجح واجب شرعا وعقلا الا يركى ان القاضي يقضى  
بشهادة الشهود بظاهرها والعلة بناء على الغالب وان كان يحتل قوله الكذب  
والغلط وكذا اذا قال الطبيب للمريض ان في دوائك شفاك يجب العمل بقوله  
عقلا وان كان يحتل الغلط وفيه جواب مما فسكوا به ليدل العقل اما الجواب عما  
فسكوا به بالنقل فنقول لا ينافي كون القياس حجة كون الكتاب كافيا لان حجة  
به ويقول ايضا ليس في الكتاب بيان كل شئ فربما لا اتفاق الا تتركى الى قوله تعالى  
ولا نقل كما افعل فيه مخرج النهي عن الضرب والشم فلا لم يكن في الكتاب بيان كل شئ  
مربحا دل ان المراد من البيان هو البيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني يوقف  
عليها تارة هرجا وتارة دلالة او اشارة او اقتضا ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الراى



فيكون ما تسكوا حجة لنا عليهم بعد ان نعلم انه ام دليلا ان ابانه الحكم في غير المنزلة  
بوجود مثل المعنى في المنصوص عليه فيه باجتهاد الراي هو القياس وما اوردوا  
من الحديث فليس حجة لهم لانه خبر الواحد وهو لا يوجب الا العلم وحجة القياس بل ب  
العلم والا اعتقاد فان قلت يرد عليك اذا لم يكن مشهوره بتلقي الصحابة اياها بالقبول  
والسليق ثابت بالاجماع فيكون ما تسكنا مشهورا والمشهور يوجب العلم والعمل  
جميعا **قوله** واما شرطه اما قدم الشرط على الركن وغيره لان وجوده ثابت شرعا  
قبل وجود شرطه فيتوقف على شرطه وكلاهما في القياس الشرعي مقدم لهذا وهذا  
كالصلوة مثلا حيث لا وجود لها الا عند شرطها كالطهارة وغيرها **قوله** فان لا يكون  
الاصل مخصوصا بحكمه بنقض آخر هذا هو الشرط الاول من شرائط القياس واما شرط هذا  
لانه اذا كان الاصل خاصا مع هذا وجوز ان القياس يلزم معارضة الادنى مع الاعلى وهو  
لا يجوز الانتفاء شرط المعارضة معان الملازمة ان القياس يقتضي ان يثبت الحكم  
عاما في موضع النص وغيره والنقض المحض يقتضي ان يثبت الحكم خاصا في الموضع  
عملية فيتعارض التعليل وهو الادنى مع النص وهو الاعلى فيلزم ما قلنا نظيره  
قبول شهادتين خزيمة وحده حيث خصت بنقض آخر وهو قوله عليه السلام  
ذو الشهادتين من قومه تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم واما خصت  
شهادتهم كرامة له فلا يقايل عليها غيرها لهذا المعنى لئلا يلزم ابطال خصوصية  
الثابتة بالنقض **قوله** وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس اي الشرط  
الثاني ان لا يثبت الحكم في الاصل بخلاف القياس لان حكم الاصل اذا خالف القياس لا يمكن  
القياس لعدم امكان الجمع بين الاصل والفرع وهذا لان القياس لا بد له من ان يكون  
الاصل معتقولا معلولا وهو منتفك لكون الاصل غير معتقولا فينبغي العلم بالامع فلا  
يكاد يقع القياس نظيره اجاب الطهارة على من تحققت في الصلوة حديث التعميم  
ثبت بخلاف القياس لان الطهارة لا تنقص الا بما ينافيها والتعميم يستلزم  
منافيه اياها لانها لو كانت منافيه لكانت منافيه في حال الصلوة وغيرها كالحدا  
فلما لم يكن منافيه خارج الصلوة علم ان ناقضيته التعميم بالنقض بخلاف القياس

فلا يثبت من مابها التعميم في غير ما ذكرنا من حجة التلاوة لنصوص الاصل 123  
غير معمول به **قوله** وان يتعدى حكم الشرعي الثابت بالنص  
بمعينه الى فرع وهو بطريقه ولا نص فيه هذا هو الشرط الثالث وهو مشتمل  
على شروط خمسة **الاول** ان يكون حكم الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل  
بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا لعدم الفائدة علم ما ذكره في حكم القياس  
بعدونه تعالى **والثاني** ان يكون الحكم المتعدى شرعا وهو احتراز عن اللغو  
لان اللغة لا تثبت بالقياس لان الاسماء اللغوية يرد بها ما وضعت له  
من مسمياتها فحجب ولا يقايل عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في غيره  
لئلا يبطل عرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيدا في كل  
ما فيه زيادة كالا بل والبقرة والشجر والتمر وعصا من العود هذا ايضا فيقع اسم  
عمود على كل ما فيه بقا كالخمر والمذرو وغيره ذكره لا يقال ان الشعب بكسر الشين  
وهو الطريق في الجبل وينتهي القبيلة انا سمينا بذكر لوجود الانغصاف فيها  
فيقاس كل ما ينشعب بالشعب او الشعب كقرون البقر الوحشي **والثالث**  
ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بمعينه من غير تغيير بان يكون حكم الفرع  
مثل حكم الاصل وهذا لانه لا يحل ان يكون مثل علة الاصل ثابتا في الفرع  
ام لا فان كان ثابتا يلزم المماثلة بين الحكمين لان ثبوت العلول بحسب ثبوت  
العلة وان لم يكن ثابتا لا يقع القياس احلا لان اثبات حكم شئنا شيئا آخر بالقياس  
ولا مماثلة بينهما باطل لا طائل تحته **والرابع** ان يكون الفرع نظيرا للاصل لان القياس  
هو المحاذاة ولا محاذاه بين الشئين اذا لم يكونا نظيرين **والخامس** ان  
لا يكون في الفرع نص اخلا لانه اذا كان فيه نص لا يقع اثبات الحكم فيه  
بالقياس لان القياس يحتاج اليه ابدا في موضع لا نص فيه لان النص اقوى  
منه ولا يصح ادالي الضعيف مع وجوه القوي فان قلت كيف قال  
المصنف وان يتعدى الحكم والحكم عرض لا يمكن تعديه من موضع



الى موضع على ما متولى او قلنا ساج المستند في بيان  
واراد بالتعدي ثبوت مثل حكم لا صريحا بغير بيان المجاز بانه مفتوح  
بحيث لا يبعد ونحن لا ننفيه وانما ابقينا لفظ التعدي بهما من لا  
يستعمل في مقام الحد لان الحد لبيان الحقيقة والمجاز فيها **قوله**  
بعينه من تبط بقوله الحكم وقدمت بيانه **قوله** فلا يستقيم التعليل  
الى اخره اعلم اولاً ان التعليل جعل الشئ علة ومن العلة كالتيظهر من  
البياض والنسويد من النشوان وفي عرف الفقهاء استنباط وصف  
من المنصوص عليه لتعدي حكمه الى غيره علم ان هذا هو نتيجة الشرط الثاني  
وهو ان يكون المتعدي شرعياً ببيانه ان اسم المحمول لم يكن شرعياً  
لم يستقيم تعليله بان يقال انما من الخامسة فيقاس عليها غيرها من الاشياء  
لوجود الخامسة فيها وانما لم يعمل لما قلنا **قوله** ولا صحة لظهور الذي  
لا يستقيم التعليل لصحة ظهور الذي هذا هو نتيجة الشرط الثالث وهو ان  
حكم الاصل والفرع متساويان في الظاهر والذم فيجب عندنا في قياس  
علم ظهور المسلم وهذا القياس لعدم المماثلة حكم الاصل والفرع والقياس  
بلا مماثلة باطل وانما قلناه لان الحرم الثابت بالاصل وهو ظهور المسلم  
حرمه مؤقتة بالكفارة متناهية بها والحكمة الثابتة بالفرع وهو ظهور  
الذم في حرمه موبدة غير متناهية بالكفارة لعدم كون الكافر اهلاً للكفارة  
لان بها معنى العبادة وهو ليس باهل لها والواجب علم المظاهر اذا  
لم يتدر علم الاعتقاد وهو الصوم عباداً ومخضه لا ينجم من الكافر اهلاً  
ولا مماثلة بين ما هو الموقت المتناهي وبين ما هو المورث الغير المتناهي  
فان قلت لا سلم ان الكافر ليس باهل للتكفير وهو اهل للتخدير  
فيكون اهلاً للتكفير قلت لا سلم انه اهل للتخدير بخلاف الصوم  
وانما الواجب بالنص هو لا تخدير مطلق لقوله تعالى فمن لم يتجدد فصيام

سحورين متتابعين فانهم **قوله** في اصل اي في ظهور المسلم في الفرع اي 124  
في ظهور الذي من الغاية اي من الكفارة **قوله** ولا لتعدي الحكم  
من الناس اي لا يستقيم التعليل لتعدي الحكم من الناس في النظر الى  
المكروه والخطا وهذا هو نتيجة الشرط الرابع وهو ان يكون الفرع  
نظيره اصل ببيانه ان المكروه والخطا لا قضا عليهما عندنا في قياسنا  
علم الناس لانها في العذر كقولنا لا استقامة لهذا التعليل لان الفرع  
ليس بنظير للاصل والقياس رد الشئ الى نظيره فلا يصح فيما لم يكن الاصل  
والفرع نظيرين وانما قلناه لان العذر في الفرع دون العذر في الاصل لكون  
عذر الاصل من قبل من له الحق وكون عذر الفرع من قبل من ليس له الحق  
وهذا في المكروه ظاهر فكذا في الخطا لان الخطا لا يقع فيما وقع لتقصير  
وسوء تدبيره ولهذا يجب علم القائل خطأ الدية والكفارة غير ان الاثم مرتفع  
بقوله على زرع عن متى الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمواد  
هو الحكم لان ذات الخطا ليس يرتفع علم اننا نقول القياس انما يصح فيما  
كان معقول المعنى وهو منتف هنا لان بقا صوم الناس مع وجود المنافي  
وهو المفطر غير معقول فلا يقاس عليه المكروه والخطا في صورته الخطا  
بمضمض في دخل في حلقه الماء من غير قصد **قوله** ولا شرط الايمان  
ال اخره وهذا هو نتيجة الشرط الخامس من الشروط الخمسة  
المشتمل عليها الشرط الثالث اي لا يستقيم التعليل الشرط الايمان  
في رتبة اليمين والطهاران يقول الحكم مثلاً انه تخدير في تكفير في شرط  
الايمان فيه قياساً على التخدير في تكفير القتل والايمان منصوص فيه قلنا  
هذا فاسد لانه تعدي الى ما فيه نص وهذا لانه لا يحل ان كان التعليل  
موافق للنص لا في الاول لا سقى للتعليل فائدة لان اضافة الحكم الى  
الاقوى اول من اضافة الى الاذن وهو التعليل وفي الثاني يلزم مغالطة



الضعيف بالقوى وهو باطل ولا يلزم ان يكون حكمه مستثناة  
بالنص مقتدا بالتعليل وفيه اتفاق خلاف نص الراي  
معارضه المنقول غير مقبول وكذا اذا قال الخصم لا يجوز ان يكون الدم  
مصرفا لصدقات العاجية لانه لا يصلح ان يكون مصرفا للمزكوة  
فكذا لا يصلح ان يكون مصرفا لغيرها قياسا عليها نقول هذا قياسا  
عليها فاسد لكونه تقديري الى ما فيه نص وهو قوله تعالى لا ينسأكم الله  
الدين لم يقاتلوا في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤوا من المبتزة  
المذكورة في النص يقتضي ان يكون الذي تصرفا للصدقات والتعليل  
ببطلان ذلك وهو فاسد لما بيننا غير انه انما لم يصلح للمزكوة مصرفا للحديث  
المشهور وهو قوله صلوات الله عليها من اغنياهم وردوها في فقرهم قوله  
والشروط الرابع الى اخره لان تغيير حكم الفرع مع انه ضعيف لثبوته بالراي  
ان بالتعليل لا يجوز ان يتغير حكم الفرع مع انه قوي لثبوته بالراي  
فلان لا يتغير حكم النص مع انه قوي لثبوته بالنص بالطريق الاول  
قوله كما ابطالناه في الفروع الضمير راجع الى التغيير وهذا كظواهر الذي  
وكشروط الايمان في رقبه اليمين والظهار لان في كل واحد منهما تغيير حكم  
النص من يوقيت الى تأييد ومن اطلاق الى تقييد فلا يجوز لما قلنا خافهم  
قوله وانما خصصنا القليل الاخر هذا جواب سوال مؤدرو قدرو  
بان يقول اننا نؤدو قعته فيما ايتهم حيث قلتم ان الدبوا لا يجري  
في القليل وخصصتموه على النص وهو يشتمل القليل والكثير وجوزتم  
بيع الحنفة بالجفتية وليس في ذلك لا تغيير حكم النص بالتعليل فاجاب  
عنه وقال انما خصصناه للاستثنا وهذا لان الاستثنا الحقيقي  
اعني المتصل يقتضي محاسنة المستثنى والمستثنى منه والاصل  
في الكلام هو الحقيقة حتى يدل دليل المجازة فلما كان كذلك قلنا المستثنى

منه عين ولا محاسنة بينهما فذكرنا ضرورة الى ان نقول المستثنى منه 125  
الاحوال عملا بما هو الاصل نصارت تقدير الحديث لا تتبعوا بالطعام في الاحوال  
اي حال المفاضلة والمجازاة والمساواة في حالة المساواة لا تثبت الا في  
الكثير ببيان ان المساواة لا وجود لها بدون المساواة في الشئ في الحنطة  
جعل المسوى هو الكيل والكيل عبارة عن المعيار المقرر ولا وجود له فيها  
دون ذلك فلما لم يكن للمساواة وجود فيادون المقدار شئ ما تثبت المفاضلة  
فيه لانها لا وجود لها بدون المساوات لان المفاضلة عبارة عن فضل  
احد المتساويين فلم يحرم المفاضلة في القليل وكذلك المجازة لانها انا حوت  
لاقتال الفضل ولا فضل هنا شرعا لما قلنا وان كان بوجود حقيقة لان  
المراد من الفضل في باب الربوا هو الفضل المكيف الشرع لا الفضل المطلق  
كيون كان على انه قال عليه في حديث آخر الحنطة بالحنطة مثل كيل كيل  
والفضل الربوا جعل الربوا في الفضل على المكيل فلما عرفت هذا عرفت انما لم  
يتغير حكم النص بالتعليل بل بالنص المصاحب للتعليل او بالنص الاخر  
فان قلت لا نسلم ان الاستثنا استثنا حال بل قوله سواء سواء  
نصب على الاستثنا قلت انه استثنا حال لان الحال عبارة عما دل  
على حقيقة وهو حاصل معنا لان معنى قوله عليه السلام سواء سواء  
سواء يا مياوي في حال كون الطعام مياويا مياويا فان قلت  
لا نسلم ان المساوات لا يوجد فيها دون الكيل لها وجود فيه بالاتفاق  
الا يرى ان من باع حنفة بحنفة مجوز بالاتفاق اما عندنا فظاهر  
فلا عند الخصم لوجود المساوات فلما ثبت المساواة ثبت المفاضلة  
والمجازة نبالا عليها على ما مر فيجوز الربوا في القليل كما يجزى في  
الكثير قلت انما نعو بالمساواة مساواة شرعية لا حقيقية  
وتلك غير ثابتة في القليل لما قلنا فلم تثبت المفاضلة والمجازة



لعدم ثبوت المساواة شرعا فيادون الكيل المسئلة متنوعة لا في الحوزة  
بالحكمة عندنا في كمال الحوزة مع الحكمة في الرواية في شروح الطحاوي  
وهذا في الجوابات الساطعان هما القاطعان يوم لنا نقاص **قوله** وان  
يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير ببيان ان المراد من المساواة  
شرعية والمفاضلة والحازفة ثبوتها عليها على ما قلنا فلما ثبتت الاصل  
لم يثبت ما يبنى عليه لئلا يلزم الاستحالة وانما قلنا ان المساواة شرعية  
لما مر **قوله** مصاحبا حال من الجبرور لا خبر صار وخبره وهو الجار  
والمجذور اي صار التغيير بالنص حال كون النص مصاحبا للتعليل  
**قوله** لانه اي بالتعليل **قوله** وكذلك جواز الإبدال الى آخره هذا ايضا  
جواب سوال مقدر علمنا على قوله وانما خصصنا التعليل وتقدير السوال  
بان يقال انكم وقعتم فيما ابيتم حيث غيرتم حكم النص بالتعليل لان النص  
عين النشاء والبقر والابل في الزكوة وهي اسم للصورة والمعنى وانتم ابدلتم  
حيث ابدلتم وعللتم بالمالية فاجاب قال انما جاز الإبدال بالنص المصاحب  
للتعليل لا بالتعليل ببيان ان الله تبارك وتعالى لما وعد الفقراء ارزاقهم  
دفعاً لحوائجهم بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وامر الاغنياء  
بصرف زكوة اموالهم الى الفقراء تحقيقا لا يفاء ما وعده تعالى لهم والمأمور  
بمداثة والابل والبقر لا يكفي ولا يفي بالوعود لهم لا اختلاف حاجاتهم  
علمنا بدلالة النص ففهمنا ان المراد من المأمور به هو جنس المال لا عين  
المنصوص جز ما فصّل التغيير بالنص مع التعليل لانه ومعنى الانجاز  
الوفاء منه قولهم انجز حتما وعدا والمراد بالامر الزكوة **قوله**  
ما اوجب لنفسه على الاغنياء اي ما اوجب الله تعالى لنفسه وانما قال هذا  
لان الزكوة عبادة مالية خالصة لله تعالى على عباده ولا معبود سواه  
غير انه لما اوجب على الاغنياء حقا جعل مصارفه الفقراء وفاء بما وعد الله

على  
الا

عبارة مما يريد ان يبين بقوله ان قوله لا يوجب ما قبله والضمير البارز  
يرجع الى ما قبله وعدم اختلاف السواجيد لان بعض الناس يحتاج الى الطعام  
واللباس والبعض الى القدر طاس غير ذلك من حوائج الناس **قوله** يتخير خبر  
لان الامر **قوله** وانما التعليل لحكم شرعي هو اجواب اشكال وهو ان يقال سلمنا  
ان التخيير لا بالتعليل بل ببيان فائدة التعليل فاجاب عنه بقوله انما التعليل  
لاظهار حكم شرعي وهو صلاح المحل الى النشأة مثلا للصرف الى الفقراء بدوام يد الفقير  
على ذلك المحل بعد وقوع المودي لله تعالى بايتداء اليد وصلاحه بان يكون مالا متوقفا  
وهو حاصل في غير النشأة يتعدى الحكم منها الى غيرها من غير تخيير لان اثناء صلاحه  
للصرف بعد التعليل كما كانت قبل التعليل كذلك فهو على هذا عين القياس فان  
قلت لم قلتم ان صلاح المحل حكم شرعي قلت صلاح المحل علم صلاحه امر شرعي دليل  
ان المحل لما كان صالحا لا انتفاع به ببيع ولا غيره لما لم يكن كذلك لم يصح بيعه فان قلت  
لم قلتم ان صلاح المحل بدوام يد الفقير والصلاحية قبل ذلك وجوده قلت نعم انه كذلك  
لكن انما معنى بصلاح المحل للصرف الى الفقير انتفاع الفقير بالمحل الاداء وانتفاع به  
لا يكون الا بدوام يد عليه لان المحل حاله الصرف الى الفقير واقع لله تعالى غير ان  
الفقير يابى عنه تعالى في الاخذ فان قلت لم قلتم انه واقع لله تعالى غير انه في تلك الحالة  
قلت لا ليلين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان يقع في يد  
الفقير والثاني ان الزكوة ركن من اركان الدين وعلى عباده محضه ولا يستحق للعبادة  
لأن الله تعالى فلما كان كذلك صار المحل حاله الصرف وهي حاله ما يكون المحل صدقا وانقا  
لله تعالى والفقير يابى عنه غير ان الفقير انما صارت لهم صدقة باعتبار المعاملة  
فان قلت لم قلتم انما صارت لهم باعتبار المعاملة قلت لئلا يلزم الفاء النص وهو  
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وهذا لانه لا يجزى ان يكون لهم الصدقة قبل  
الصرف اليهم او حال الصرف او بعده فالاول منتف لان الملك في ملك المال لا يتصرف  
فمن المحال ان يكون الشيء الذي هو حاله وله ملكا شخصيا كذا واحد من اعيان المال

بالضمير البارز  
في الامر  
اجاب المولى  
مستند الاستدلال  
الملك لا بد



والثاني مشتق ايضا لان الصدقة في قوله تعالى ان الله تعالى اعلم بما تعملون  
قوله بابتداء الابد اي بابتداء ابد الفقير وربه من شمس الامة السحر في اصول  
قوله وهو نظير ما قلنا الى اخره اي التعليل بصلاح الخلق في اشارة وغيرها  
نظير التعليل بعللة العاقبة في الماء وانما علمنا بما لان الواجب ازالة  
النجاسة لا الغسل لانه اذا اتى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة سقط عنه  
وجوب الغسل بالاتفاق فلما ثبت ان الواجب ازالة النجاسة وقلعها والقلع  
بساير المايان كالحل وغيره بل القلع في الخل اكثر بدليل ان الماء لا يزيل الدهن  
النجس والخل يزيله قلنا بطهارة الثوب النجس اذا غسل بالخل وغيره لشمول  
العللة خلافا لمحمد وزفر وانما في خلاف ذلك حيث يشترط له الماء بالاتفاق لان  
الطهارة عنه ثبتت بخلاف القياس فاقترع على مورد النص وهو الماء المطلق وكذا  
هو نظير التعليل في تكبير الافتتاح بعللة التعظيم والتعظيم يحصل بكلام اسم الله  
فيجوز افتتاح الصلوة بغير لفظة التكبير خلافا لابن يوسف والثاني وما ذكره الماء  
علمنا بالتعظيم لان الواجب علينا تعظيم الله بكل جزاء اجزاء البدن و  
اللسان منه فكما يجعل التكبير فعل اللسان تعظيما جعلا تعظيما كل اسم من اسماء  
الله تعالى فيجوز الافتتاح بساير الاسماء علمنا انه قال تعالى وذكر اسم ربك فصل  
والمراد منه الذكر حالة الافتتاح وهو يشمل التكبير وغيره وما روي في الحديث  
لفظ التكبير فهو لبيان التفصيل وكذا هو نظير التعليل في الوقاع العبد يكون سببا  
للافتتاح الكامل وهو يحصل بالاكل والشرب بالعد فيجب الكفارة فيها كما يجب في  
لشمول العلة خلاف الثاني في غير الوقاع وانما علمنا به لان الوقاع من حيث  
هو حلال للزوج لا يتعلق به الكفارة بل وجوب الكفارة لكونه افسادا للصوم  
بطريق الكمال ثم بعد التعليل يبقى الصلاحية كما كانت قبله الا يرى ان اذا  
اشارة بعد التعليل وقلع النجاسة بالماء وافتتاح الصلوة بالتكبير  
وجوب الكفارة بالوقوع ثابت كما قبل التعليل فلا يكون حكم النص متغيرا

بالتعليل قوله في هذا التبيين ان اللام في قوله اي باقلنا ان الصدقة  
تصير للفقير بعد الوقوع لله تعالى يظهر ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات  
للفقراء لام العاقبة اي تصير لهم في عاقبة الامر ونفعها ما بعد الوقوع لله تعالى  
والدليل الثاني على كون اللام لام العاقبة ان الله تعالى اوجب صرف الصدقة اليهم  
بعد ما ثبت اسم الصدقة قبل ما صار ملكا لهم فلا يصير لهم الملك فيها الا باعتبار  
العاقبة فصاروا مصارف الصدقة كما جرتهم وليس لهم الملك فيها ابتداء والاسماء  
المذكورة لبيان الحاجة لان المجهول لا يصلح مستحقا وصاروا كأنهم واحد الخاد  
ما جعلهم اهلا لاستحقاق الصدقة وهو الحاجة وهم علم هذا المذكور كاللحمة  
للصلوة وكل جزاء منها يصلح قبله للصلوة فكذلك كل صنف منهم فان قلت موضوعات  
اللغات توقيفية لا تدخل للدال في دركها واهل اللغة لم يصنعوا اللام للعاقبة  
فكيف قلتم ان اللام هنا للعاقبة قلت سلمنا انها توقيفية لكن لا نسلم ان ما لم يكن  
موضوعا للنسب لا يستعمل في ذكر الشيء الا يرى ان الاسلام يقل احد بوضعه للشجاع  
مع هذا لم يمنع احد من العقلاء عن استعماله فيه بحانا وبيان كل جاز فكذلك  
اذا فيما نحن فيه لما كان الملك للفقراء في الصدقة باعتبار العاقبة ولم يكن  
لهم قبل ذلك لما بينا قلنا ان اللام لام العاقبة والمجاز صحة لا باعتبار الاسم  
ولا باعتبار الفعلية ولا باعتبار الحرفية بل باعتبار المناسبة  
فانما ثبت لمفاسمة مع المجاز ومن انكر هذا انكر عن قلبه ذهنه سوء فهمه  
وعدم بصيرته وخيب باطنه ابا طل الا انما الصبح اتيه الذي يمين له  
العبادة في كونين قوله يصير لهم بعاقبة اي يصير لهم الصدقة باعتبار  
عاقبتهم والضمير في عاقبتهم الى الصدقة علمنا ان الصدقة المستحق  
قوله اولانية اوجب تقديره او يبين ان اللام لام العاقبة لانه لو جوب  
الحرف قوله وذلك اي صيرورة الصدقة او وقوع الصدقة ان يكون  
بعد الاداء ان الله تعالى لان الزكاة عبادة والعبادة لا يحصل بدون الاداء  
ان الله تعالى لان المستحق للعبادة هو لا غير فصار الفقراء علم هذا مصارف

127



النص  
والعلم

لما انه ليس لغيره حق ابتداء الى الزلوة فثبت **د** واما دلالة الى اخره اي ذكر القياس  
وصف جعل علما على حكم النص من بين الاوصاف التي اشتمل عليها النص وجعل  
الفرع نظير للنص في حكمه لوجود ذلك الوصف في الفرع واما قلنا ان ركنه هذا  
لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس لانه ما لم يكن  
الا شتراك الاصل والفرع في الوصف الذي به يثبت الحكم لا يكون الاشتراك بينهما  
في الحكم فلا يثبت القياس **ح** لان القياس محاذاه بين شيئين باياه مثل الحكم  
احدهما في لا وجوده مثل علته في الاخره انما يقيد بقوله علما لان علل الشئ  
امارات ودلالات علل احكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى كان الموجد  
هو **ثم اعلم** ان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالعلة ام في الاصل بالنص  
وفي الفرع بالعلة فان عامة مشايخنا بما وراوا النور يسمونه شئ علم الهدى ابو منصور  
المازني الحكم في الاصل والفرع ثابت بالعلة وقال العراقيون من مشايخنا وهو  
اختيار الفحول الثلاثة اعني القاضي ابا زرارة ابو موسى وشمس لايمه السرخسي  
وفي الاصل علم البزدي وفي قوله عندهم الحكم في الاصل بالنص بالعلة في الفرع  
بالعلة لا بالنص وهذا ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم  
الى القطعي او الى من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في الاصل الى النص لهذا  
**و** اضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها لان الحكم بالعلة انما  
ثبت حيث لا يكون فيه نص والاجماع فعلى قول هؤلاء ركن القياس هو الوصف  
الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع فان قلت قلنا ان النص قطعي والعلة  
فيها شبهة لكن قلتم ان الحكم في الاصل مضاف الى النص خاصة ولم يجوز  
ان يضاف اليها بان تكون العلة موقدة لحكم النص قلت بل يجوز ان يكون  
العلة موقدة لكن يلزم **ح** خرق الاجماع وهو لا يجوز واما قلنا انه لا شئ  
اما ان يصح قياس الفرع بالاصل ام لا ففي الاول يلزم المقاسمة بين شيئين  
**ح** وجود القادق بينهما لانه لا نص في الفرع وصف باطل بالاجماع وفي الثاني

يلزم امتناع الجواز حين هو جائز مع عوارض اطلاق هذا لان القياس بايه **د**  
باجماع القابسين للادلة المجوزة وجه قول ابو منصور **د** من تابعه ان العلة  
اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل لا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع اصلا ايضا  
**و** لا قياسا اما عدم ثبوت بالنص فظاهر لان النص غير وارد في الفرع واما  
عدم ثبوته بالقياس فظاهر ايضا لان القياس لا يكون الا باياه (الاصل غير مؤثرة  
فلما ايقن الحكم في الفرع اصلا ولزم منه ابطال القياس هو صحيح باجماع القابسين قلنا  
بان العلة مؤثرة في الاصل ليل يلزم بطلان القياس وقولهم ان النص قطعي قلنا  
نعم لكن لا يمنع كونه قطعيا اضافة الحكم الى العلة وهذا لان النص ايضا اماره  
على ثبوت الحكم كالعلة لان المبيت للاحكام هو الله تعالى ووروده انما يكون لمعرفة  
الحكم وورود النص لا **ح** اما ان كان معقول المعنى او لا فان لم يكن معقول المعنى  
يقتصر الحكم على مورد النص ولا يكون فيه القياس وان كان معقول المعنى  
يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى وورود النص يكون لتعريف ثبوت  
الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون ما هو المؤثر في حكم الاصل هو المعنى لا  
النص فان قلت يلزم على هذا ان يثبت الحكم قبل ورود النص مع وجود العلة  
قبله قلت لا كذلك لانه لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة يجعل الشئ  
اياها فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية لم اعلم  
ان الوصف الذي يعلق به الحكم قد يكون **لا** ما كالتثنية لايجاب الزكاة في الجاني  
عند ما كان لظن حرمان الربوا في المطعومات عند الشافعي وقد يكون عارضا  
كتعليقنا نص الربوا بالكيد فان التقليد من المنطة غير مكيد وقد يكون  
حكما بان يقاس الحكم على الحكم لتعليقنا بنفسه **د** مع المدبر يتعلق عتقه  
بمطلق موت المولى كتعلق عتق المولى بطلاق موت المولى فلا يجوز  
هناك قلنا هنا كتعليق ان فعل لا شرطا التثنية في الرضا بقوله هذه  
لها ان حكمه فلا يجوز بدون التثنية كالاجور التثنية بدونها وهو طهارة حكمية

6







على مفعول بنوع الميم والعين فيكون مفعول للاقوات في الآية ثم  
**قوله** ولا يصح العمل بالوصف الى اخره اي لا يجوز العمل بالوصف قبل ان  
يتبين الملامه لان كلامنا في العلة الشرعية وهي لا يكون الا بواقعه بين  
الوصف والحكم شرعاً ولا يجب العمل به بعد الملامه الا بعد العدالة وان كان  
يجوز قبل ان يظهر العدالة لاحتمال ان يكون الوصف مردوداً بالنص بان  
لا يجعله محله كالمضاميم الناسي لا يكون علة للفظ وان كان التعليل  
ملاياً لوجوده بايضاً للصوم لان الشرع لم يجعله علة حيث قال عليه  
ثم عمل الصوم كما اطعمكم الله وسقاكم المراد من العدالة ان يكون للوصف  
اثر شرعاً كما اثر الصغر الذي جعلناه علة لولاية الانكاح في ولاية المال مثال  
هذا ما اذا شهد شاهد لا يجوز العمل بشهادة الا بوجود صلاحه  
بان يكون حراً عاقلاً بالغاً فبعد وجود صلاحه لا يجب العمل بشهادته  
بالمثبت عدالة لكن يجوز العمل بها قبل التزكية كما في المستور اذا قبل الثاني  
شهادته بدون التعديل يكون نافذاً **اعلم** ان العلماء اختلفوا في ذلك  
يكون دليلاً لكون الوصف علة للحكم قال اهل الطرد هو الاطراء وتفسيره  
عند بعضهم وجوه الحكم عند وجود الوصف وعند بعضهم وعدمه عند عدمه  
ايضاً فقال بعضهم هو الدوران وهو ان يكون الحكم دايماً على الوصف وجوه  
وقد ما بان يوجد الحكم بوجوه الوصف وينعدم بعدمه والفرق بين الاول والثاني  
ان في الاول مجرد تعلق الحكم بالوصف من غير تفقد الاثر وفي الثاني التعلق مع  
التفقد فانهم قال بعض الشافعية هو الاحالة بعد الملامه وفسروا الاحالة  
بان يكون للوصف خيالاً يهيم في القلب وقال الحنابلة هو العدالة بعد وجوه  
اللامه والعدالة بان يكون الوصف مؤثراً شرعاً وهذا لان الوصف كان  
موجوداً قبل ورود الشرع ولا حكم له والحكم انما ثبت له بحكم الشرع  
اياه علة مؤثره فيكون بتكرار الوصف بمنزلة تكرار الشهادة وتكرار

الشهادة فلا يكون دليل صحته بل محتملاً بالاهلية والعدالة فكذا هنا لا يكون 130  
الاطراء دليل صحة العلة بل محتملاً باللامه والعدالة ولا يعتبر الدوران ايضاً  
لان كما يدور الحكم مع العلة يدور مع الشرط فلا يكون نفس الدوران دليل صحة  
العلة وانما قلناه لان الطلاق المعلق او العتق المعلق بالشرط يوجد بوجود  
الشرط وينعدم بعدمه والامر لا نعدم الوصف في انعدام الحكم لان وجود الحكم  
ما كان بالوصف فيبعد انعدام الوصف يبقى عدم الحكم على ما كان قبله من العلم  
الاصلي ولا يقال الاصلح الدوران هو العلة والشرط عارض فلا يكون قادراً  
لان العلة الشرعية اماره على الشرع الحكم بوجودها كتعليل العمل بالطلاق  
او العتاق بشرط لا علة موجبه لزامها فلم يدل ذلك على العلية فكذا هذا ولا يعتبر  
بالخيال لانه ظن والظن لا يغني عن الحق شيئا علم انه كان لبيان دليل صحة العلة  
يقول كل واحد من المعلنين على صحة لانه تخالفاً في قلبه محتها قول  
فيستعرف صحة الضمير راجع الى الوصف وكذا في اثره **قوله** وهو نظير صدق  
ان هذا الى اخره اي الوصف الذي هو كمن القياس في نظيره صدق ان هذا من  
حيث ان ان هذا يعرف صدقه عن كذبه بظهور اثره باختناجه عما هو  
محرم في دينه والكذب من محرم دينه فكذا الوصف يعرف عدالة بظهور اثره  
في جنس الحكم المعلن به كما قلنا في اثر الصغر في ولاية المال والدين ما اذا ان  
الله تعالى به اي يقتضيه وهو يقع على الحق والباطل من حيث الايمان  
يقول دين اليهود باطل وما روي عن الامام الاعظم اي حنيفه الى انه  
انه قال الدين اسم واقع على الايمان ولا مسلم والشرائع كلها فالمراد منه الحق  
خاصة والتعاطي التنازع والمخاطبة والمنوع والمراد منه المحرم قوله  
وذلك ما يعرف هو اشارة الى صدق الشاهد يعني ان صدق الشاهد  
يعرف بظهور اثره فكذا يعرف عدالة الوصف بظهور اثره فكانه قال  
جواباً عما يقال من جملة ان فعيه وهو ان الاثر لا اعتبار له لانه امر



غير معقول بل الاعتبار للخيال فقال في جوابه لا نسلم ان الاثر غير معقول  
بل هو معقول بل هو معقول في حسي حسا كما نرى في الماشي في مشروعه دلاله  
كما اذا قال واحد لا مرأته هي مطلقة ثلاثا يستدل على ان ذلك هو المحرمة  
فيكون الاثر معقولا كيف كان قوله ولما صارت العادة عندنا علمة بانورها  
الى اخره يعني لما ثبت ان الاعتبار لا يطراد ولا للدوران ولا للاحوالة فيكون  
الوصف علمة بل الاعتبار لكونه موثرا وهو ان يكون للوصف اثر في جنس  
الحكم الملائمة شرعا راجعا من القياس والاستحسان اذا تعارضتا اليها  
كان اقوى اثرها على الاخوان الاعتبار في التوجيه لقوة في احد المتعارضين  
لا لكونه ظاهرا ولا لكونه باطنا فربما يكون الظاهر اقوى من الباطن  
لقوة الاثر وكذا بالعكس الا يرى ان النصوص ظاهرة والمعاني باطنة والقوة  
للنصوص لكونها قطعية والدين الظاهر والعقبي باطن والاعتبار للعقبي  
لقوة فيها لانها دار بقاء ودار صفاء والدين دار فنا وعناء ثم علم ان بعض  
ما في باطنه خبيث وفي قلبه وسوسة شنع عن جعل خفيه وسقوطه على الحائبا  
في استعمال الاستحسان وقال انكم سميتم ترك القياس استحسانا والقياس  
حجة شرعية فكيف يكون تركها مستحسانا بل يكون تركها خلا لا قلنا ايها الشيخ  
عن جعل ما جعلك ما اكثر جعلك ما اشد عماك وشواله على القلب انما  
نقل بان ترك الحجة الشرعية مستحسن كلا وجاذا ان ينسب استحسانا السابقون  
قد ما في الدين والاجتهاد الى مثل ذلك بل استحسانا العمل بالدليل الرابع ومثل  
هذا لا يسميه ترك الحجة الشرعية الا اهل الضلال من الجهال فاحسن قول للبر  
ولما انتقلت بنى الزمان وجدت الكثر سقط وما اكثر الناس لو حشرت  
المؤمنين بيان هذا ان المعنى الذي تعلق به الحكم لاح اما ان كان جليا او خفيا  
فان كان جليا فاسم القياس وان كان خفيا فاسم الاستحسان والاستحسان  
على هذا احد نوعي القياس والماسمى به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسانا

131  
لقوة لا تسمى علما بل هو اسم من نوعي القياس الخفي والظن  
ارايتم ان احدا اذا سمى احد ولديه زيدا والاخ عمرًا هل تمنعه فواضه لو لم  
تسمي من الخلق لقلت جبال الحق زهق الباطل فان قلت يرد عليك ما اذا تعارض  
القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم  
انما سمينا المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به مستحسانا ولا عمل به هنا قلت  
لما سمينا المعنى الخفي استحسانا الذي يقتضي اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه  
المعنى الظاهر استحسانا لم نر عليه الا لسنه واعتادات قد سلبت في استعماله  
وانتادات فقلنا للمعنى الخفي استحسانا عمل به او لم يعمل على اننا نقول ترك  
الاستحسان امر نادرو شي شاذ الا ترى الى نداء المصنف باعلى صوته  
وهذا قسم عز وجوده والاعتبار للعالم والرجحان للراجح فان قلت  
لم قلتم انه امر نادرو فلا بد من بيان الدليل قلت الدليل علمنا فنقول  
ان رجحان الاستحسان على القياس اكثر من ارجحان القياس على الاستحسان  
ما ربه بفروع الحائبا ارجح عنهم اما رجحان القياس على الاستحسان  
فتلخيص حصرها ابو القياس الناطقي في كتاب الاجاب في احد عشر  
مسئلة فليترك لم نقل رقت وما فتقت طوبينا ذكرها كراهة الاطالة فالان  
او ان البيهات قال الباطني ارجح عنه ذكر ما يدل فيها قياسا واستحسانا  
فيها بالقياس ونور الاستحسان الاول قال في كتاب صلوة الاصل ثوقرا  
اية السجدة في صلوة في وسط السورة ولم يسجد لها وكم ينوي السجود  
عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنها في القياس والرجحان في الاستحسان  
وبالقياس من اخذ والمسئلة الثانية قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال  
لا مودة اذا ولدت ولذا فانك طالق وقامت قد ولدت وكذا الزوج قال  
في القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق اخذ فيها بالقياس وادع  
الاستحسان ولو قال لها اذا عصت فانك طالق فيقال قد عصت



ينفع الطلاق استحيين في الخلافة بعد علم حبيبه من جهته من الولاية  
من غيرها كالقابلة والمثلة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل جيلان في اليد  
دار اقام كل واحد منها بينه ان فلانا بيع رجلا اخذ رهنها عنده واقبضها  
ايامه انه لا يكون رهنها لو اهد منها في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان  
وذكر في كتاب النكاحات في الاصل وفي الاستحسان ان يكون لكل واحد رهنها  
بنصف الدين ولم نأخذ بذلك واخذ بالقياس لو كان هذا بعد موت الراهن  
والمثلة بما لا يقبل في قول ابي حنيفة ومحمد في رهنها بثلثها ويكون ذلك رهنها  
لها ببيع ودونها استحيانا وقال ابو يوسف الرهن باطل و ابو حنيفة عمدا خلا  
حالة حية الراهن بالقياس بعد موت الراهن اخذ بالاستحسان  
وفرقا بينهما بان بعد موت الراهن المقصود استيفاء الدين من ثمن الموهون  
فنفس استيفاء لائق هو المقصود لذلك تقبل واما حالة الحية فالمقصود حق  
الحبس بذلك عليه ان لا يباع الرهن حال حية الراهن فهو رهن مشاع فلا يصح  
وفارق ذلك اذا رهنها عندها بعقد واحد هذا جازي في قولهم لا رهن واحد فلا  
يكون شاعرا ويكون جميعها رهنًا عند كل واحد منها ولو فرض دين واحد هما  
كان لا فرق ما سأل جميعها والرهن وثيقة فلا ينشخص والمثلة الرابعة قال  
في كتاب بيع الاصل لو اختلف الطالب والمطلوب ختان الطالب اسلمت  
اليك في ثوب فهو في طوله ستة اذرع في ثلثه اذرع وقال المطلوب اسلمت  
التي في ثوب فهو في طوله خمسة اذرع في ثلثه اذرع فانها يتخالفان في القياس  
وينبغي الاستحسان ان يكون القول قول المطلوب وبالقياس احد ذلك  
ان الصفات في السلم معقود عليها والزرع هي الصفة والمثلة الخامسة  
قال في الجاح الكبير لو ان اربعة اشهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان  
بالاحصان وانه اتفقا في برجه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبيد بن اوجبا  
عن الشهادة ولم يثبت المرجح بعد الادلة اصابه جراحات في ذلك القياس

في هذا ان يقيم عليه حد الزنا اياه جلد وهو قول ابي يوسف ومحمد والحد واما في الاستحسان  
يدرا عنه الحد ويستند عنه ما يثق وبالقياس اخذ وترك الاستحسان لان في اقامة الحد عليه  
حقا بين بعض الرجم والحد قسوة الى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه ووجه  
القياس ان ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجود شهره الاحصان عبيدا  
فكان وجوده كعدمه قبلي شهادة الزنا وهو الحد لذلك يقيم عليه الحد والمثلة السادسة  
قال في الجاح الكبير اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقتل القاتل جلد مائة ثم شهد شاهدان  
انه محصن لم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد واما في الاستحسان  
فانه لا يرجم وبالقياس اخذ ذكرها بين المسلمين في باب الشهادة في الجاح والمثلة السابعة  
قال في كتاب رهن الاصل لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى واعطاها رهنها بمهرها ثم طلبها قبل  
الاخول لها المتعة ولو هلكت الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول مالك واستحسانا والقياس ان  
لا يذهب بالمتعة فهو قول ابي يوسف والمرأة مطالبة الزوج بالمتعة ديناً عليه لها ان  
المتعة ليست ببعض المهر ولا بدلا عنه بل هي من لغيره لا ترى ان المهر موجب عند  
النكاح والمتعة موجب للطلاق قبل الاخول ووجه قول مالك انه ان المتعة يجب عند  
سقوط المهر فجزى ذلك بحال الرهن بالمسلم فيه لو يقابل السلم كان الرهن السلم ان يحبس  
الرهن براس مال السلم والمسلم الثامنة قال في كتاب وكالة الاصل في قول مالك في الاستحسان  
حريتا مستامتا بالخصومة ثم لحق الموكل بها والحرب وبقي الوكيل فان كان الوكيل  
وكيل المدعي لا ينفل ولا حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه القياس ان  
ينفزل الوكيل ويبطل الوكالة وفي الاستحسان لا يبطل الوكالة ولا ينفل الوكيل بالقياس  
ناخذا اشار الى القياس والاستحسان في المسئلة الثانية واليهما ان القياس والاستحسان  
في المسئلة جميعا القياس ان ينفل الوكيلان في المسئلة والاستحسان لا ينفل  
فيهما بالاستحسان اخذنا في المسئلة الاولى وفي المسئلة الثانية اخذنا بالقياس ووجه  
القياس في ذلك هو ان الدارين بنان سها لان الذي في دار الاسلام من اهل دار  
الاسلام لا نه مستامن حكمه حكم اهل الذمة والذلي الحق في دار الحرب صار من اهل



دار الطرب وجه الاستحسان في ذلك وهو انه ينبغي ان يكون جميع الوجوه لان الذي  
لا سلام من اهل دار الطرب هو في ادائها عار به فلا يطلع الوكالة الا اذا اخذنا القياس  
اذا كان التوكيد للمدعي عليه وقلنا انه ينبغي ان لا يثبت في ابقا الوكالة لان ابقا الوكالة  
بالتضامن المدعي عليه للمدعي ولا يجوز للقاضي ان يقضي لانيان علم انسان وهو في دار  
الطرب لانه لا ولاية له على ما كان في دار الطرب واما من كان في دار الطرب في المسئلة الثانية  
قال في الزيادة ان رجل له ابن معتوه ولغير المعتوه ابن من امته غير بانكاح فذكر  
الاب هذه الامه لا يثبت له المعتوه فان في القياس الشرايع لا يرب ولا يقع للمعتوه واما  
في الاستحسان فالشرك يقع للمعتوه وبالقياس اخذ ولو اشترك ابن المعتوه له  
لا يلزمه ويلزم الاب ويعتق عليه لانه ابن ابنته والمسئلة العاشرة قال في ديات  
الاصل لو وقع رجل في بئر جوف طريق فعلق باخر فعلق الاخر باخر وقعا جميعا  
فما توفروا في البئر بعضهم على بعض فان حافر البئر يفرح به الاول ويخسر الاول دية  
الثاني ويخسر الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وبه نأخذ  
وفيها قول اخر ان دية الاول اثلاثا على حافر البئر ثلث الدية وعلى الاوسط ثلث الدية  
لان حفر البئر عليه وثلث الدية هو الاول هو الذي جوف الثاني عليه واما دية الثاني  
نصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية الثالث كلها على الثاني واذا لم يعرف  
من اي ذلك ما ثلثا بطل نصف ذلك كله واحذر بالنصف وكان الشيخ ابو عبيد الله الجرجاني  
يعلى عن ابى بكر الرازي عن ابى الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكره قول محمد بن  
الحسين رحمه الله والقول الاخر هو قول ابى يوسف رحمه الله على وجه الاستحسان  
والمسئلة الحادية عشرة قال في كتاب نكاح الاصل رجل قال لقيت هذا ابني ارقال  
الامته هذه ابني او قعت العتق اخذ في هذا القياس وترك الاستحسان  
وانه اعلم فوجهه وبيان الثاني ان اراد الثاني بتقديم القياس اي ترجحه على  
الاستحسان اذا تعارضتا بذكرهما اي بنية التلاوة اعلم ان الثاني لا يه  
السجدة اذا ركع ونوى عن الركوع وسجد التلاوة جاز ركوعه عنها قياسا

استحسانا وجه القياس ان الله اطلق اسم الركوع على السجود والسجود يجوز 133  
فأما الركوع قال تعالى وخذ ركعا اي ساجدا لكن فساد القياس ظاهر للتمسك  
بالمجاز وجه الاستحسان ان بين الركوع والسجود مخالفة ومغايرة فلا يلزم  
من جواز احدهما جواز الآخر المأمور بالتلاوة ليس الا بالسجود ولهذا لا  
ينوب الركوع عن السجدة الصلوتية مع انها موجبة لجديده واحدة ولا ينوب  
الركوع ايضا عن سجدة التلاوة اذا ركع خارج الصلوة وانما الاستحسان ظاهر  
لقوم تعالى واسجد واقترب والمقوله علم السجدة على من سجدتها معهما من  
تلاوها وفساد الاستحسان حتى تولى الخلف العلول عن العلة وهذا ان  
لا ينوب الركوع عن السجدة مع وجود الموجب لجوارها وهو اظهار التواضع  
ولان فيه لطاف قربة غير مقصودة بقربة مقصودة وهو فساد بيان  
الالحاق ان عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة قياسا على عدم جواز  
الركوع عن سجدة صلوتية لطاف لغير المقصود بالمقصود وهذا لان  
السجدة الصلوتية قربة مقصودة وسجدة التلاوة لا بدليل عدم لزومها  
بالنذر كالوضوء فوجه القياس فيحذف المحذور كون كل واحد من الركوع  
والسجود ركنا للصلوة وانما صار القياس اولي لقوة اثره الباطن ببيان  
ان المقصود من سجود التلاوة ليس هو لانها قربة غير مقصودة ولهذا لا يلزم  
بالنذر بل المقصود موافقة الاوليا ومخالفة الاعداء وهو باظهار الخضوع  
والتواضع لله تعالى والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فيجوز هذا  
كما يجوز ذلك خلاف الركوع خارج الصلوة حيث لا ينوب عن سجدة التلاوة  
لان الشرط وقوع الركوع عنها قربة وهو لم يشترط قربة في غير الصلوة بخلاف  
سجدة صلوتية حيث لا ينوب الركوع عنها لانها قربة مقصودة فلا يخرج  
عن عهدها الا باتيانها مقصودة فان قلت لم قلتم ان اثر الاستحسان  
ظاهر ولا استحسان ما فيه نوع خفاء قلت انما قلنا بان ظاهره لان



المأمورية وهو السجود لا يحصل بالركوع لكن فيه خفاء لا نك تقول المأمورية  
 وهو السجود لا يحصل غير الركوع فلا يخرج المكلف عن عمدة المفاهيم  
 المفاهيم الاخر قوله فصل الاثر الحفي وهو حصول التواضع يعنى في القياس  
 مع النفس الطاهر وهو التمسك بالجواز يعنى في القياس ايضا وجه الظهور  
 انك تقول جواز السجود فجاء الركوع بالقياس عليه لا شتر اكل في الاسم اول  
 من الاثر الظاهر وهو ان المأمورية هو السجود فلا يحصل بالركوع يعنى  
 في الاستحسان مع الفساد الحفي وهو خلاف المعلوم عن العلة كما قلنا يعنى في الاستحسان  
 ايضا قوله وهذا قسم جزو وجوده اي رجحان القياس على الاحسان  
 وقد عبرت مسابله قيل بهذا اما القسم الاول اي رجحان الاستحسان على  
 القياس فالكثير من ان حصى من مثله سور سباع الطير انه حش قياشا  
 على سور سباع الوحش لا شتر اكل في حومة الاكل طاهر استحيانا  
 لانها ليست بنجسه العين بل ليل جواز الانتفاع بها بالاحتياط وغيره  
 غير ان سباع الوحش انما صار سور بها نجسا لا خلاطه باللعاب واللعاب  
 يتولد من اللحم فباخذ حكمه وحكم السباع نجسة فكذا العا بها خلاف سباع  
 الطير حيث لا يكون سور بها نجسا لانها شوب بالمقتار بالاختلاف المتبع  
 والمنقار عظيم خفاف ليس به رطوبه والعظم بذاته طاهر فلا يكون  
 سور بها نجسا الا يرك ان عظم الميت طاهر عندنا وعظم الحي اولى ثم اعلم  
 ان الاستحسان ما هو فقيل طلب الاحسن من المأمور وقيل ترك القياس  
 وقيل هو طلب السهولة في الاحكام فيما سهل به الخاضع والعام وقيل  
 الاخذ بالمسعة والابتغاء بالدعة قوله ثم المقتضى بالقياس الحفي  
 الى اخره اعلم اول ان المسئلة على اربعة انواع يستحسن  
 بالاثبات كالمعلم فانه لا يجوز قياشا لانه بيع المعلوم للكتاب مستحسنا  
 جواز به بالاثر وهو قوله علم من سلم حكمكم فليسلم في كمال معلوم او وزن

3  
 1  
 2  
 3  
 4  
 5  
 6  
 7  
 8  
 9  
 10  
 11  
 12  
 13  
 14  
 15  
 16  
 17  
 18  
 19  
 20  
 21  
 22  
 23  
 24  
 25  
 26  
 27  
 28  
 29  
 30  
 31  
 32  
 33  
 34  
 35  
 36  
 37  
 38  
 39  
 40  
 41  
 42  
 43  
 44  
 45  
 46  
 47  
 48  
 49  
 50

معلوم الى اجل معلوم ويستحسن الاجماع كالا ستفصاع فانه غير جائز 134  
 ايضا فباضا تكونه بيع معدوم جائزا مستحسنا فباضا فيه تعامل للاجماع عليه  
 وصورته مثلا جاء انسان الى اخر فقال لا خور لي خفا حفته كذا وقدره  
 كذا بكذا درهم وسلم له جميع الدرهم وبعضه او لم يسلم اصلا ويستحسن بالفردة  
 كتطهير الحياض والآبار والواني بعد ما نجست فانها لا تطهر قياشا لان  
 الماء الذي يرد على الحوض يتنجس باول الملاقاة فكذا في الاواني واملا لا بار  
 فلا يجامان كان الوجه يفرج ما فيها او بعضها ففعل كالا التقديرين يقتضى  
 القياس ان لا يطهر الا بالواني في الوجه الاول انما يفرج الماء لا الطيف والحجر  
 وهما كالتحسين بلا قاة الماء النجس اياها وفي الوجه الثاني المنزوع من الماء  
 بعضه والماء الباقي في البير كان متصلا بالمنزوع النجس فكان ينبغي  
 ان يكون الباقي نجسا لكننا استحسننا طهارة هذه الاشياء للضرورة وقد  
 عرفت لما ذكرنا ان فيما ذكره في المتن لغا وشوا غافهم والنوع الطابع المستحسن  
 بالقياس الحفي وقد مر في طبع ثم اعلم ان الفرق بين هذه المستحسنات  
 التعديدية في الوجه الاخير دون غيره وهذا لان من شوايط التعديدية ان لا يكون الاصل  
 معدولا عن القياس والثلاثة الاول معدوله عنه لثبوتها بخلاف القياس فلا يصح  
 التعديدية بخلاف الاخير حيث يصح تعديدية لانه ثابت علم وفاق لانه يستحسن بقباس  
 حفي فلا تجعل في تطهير التعديدية فانما اتيك به قبل ان يرد عليك طوقك قوله الا يرك  
 الى اخره وهو ايضا في قوله يصلح تعديدية بيانه ان العاقلين اذا اختلفا في مقدار  
 التميز قيل قبض الجميع بان قال المياض مثلا بعينه بعينه وقال المشتد كاشف  
 خمسة الخب البمين على الباع قياشا لانه المدعى واليمين على المنكر بالحديث المشهور  
 وهو غير منكرا لان المشترك لا يدعى عليه شيئا لكننا استحسننا بيمين الباع  
 فقلنا بالتحالف لان المشترك يدعى عليه تسليم الجميع باقل التميز وهو ينكر  
 فكذا هو يدعى على المشترك زياده الثبوت وهو ينكر فيجوز التحالف بينهما



حكماً لا نكار ثم تعدى هذا الحكم على المتخالف في التباين والمشتري  
إذا اختلفا قبل قبض المبيع وكذا إلى الإجارة إذا اختلف المواجه والمستاجر  
قبل استيفاء المنازع في مقدار البذل فاما بعد القبض انا وجب المتخالف  
بخلاف القياس بإحدى وجهين وهو قوله علم إذا اختلف المتبايعان  
والسلعة قائمة بعينها تخالفان إذا اذ ليس في الحديث فصل بين القبض  
وعدم فلم يكن التقدير لكونه معذراً عن القياس وهذا ان المبيع  
سالم للمشتري لا يدعى شيئاً قوله فلم يصح تعدية أي تعدية هذا الحكم  
إلى الوارث وإلى حال هلاك السلعة وإلى جازة حتى لا يتخالف الوارثان  
بعد القبض ولا يتخالف العاقدان بعد هلاك السلعة ولا يتخالف المواجه  
والمستاجر إذا اختلفا بعد استيفاء العقود عليه وإنما قيد بقوله  
عند أبي حنيفة وأبي يوسف اخترازا عن قول محمد وإشفاق لأن النص عندهما  
بعد الهلاك معلول كما قبله فيمنع الغاء ويفسخ البيع على قيمة المالك  
وقد عرفت في المقدمات وغيرها قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص  
العلة إلى ضمن العلم ان تخصيص العلة جازم عند الشيخ أبي الحسين الكوفي  
وأبي بكر الجصاص الرازي والعباس الجرجاني من علماءنا المعنويين  
وعند الشافعي أبي زيد الدبوسي والرواية النهم وعند المعتزلة وغير جابر  
عند علم المهدي إلى منصور الماتريدي والامامين الماهرين الباهرين  
الراخين شمس الأئمة السرخسي وفيه الاسلام على البردولي ومن تابعهم  
وصورة تخصيص العلة ان تكون العلة ثابتة في كثير من المواضع حكماً  
ثابت في البعض دون البعض حجة الأولى ان المعنى ثابت في كثير  
بمنزلة المفظ العام وتناول التسميات فان المعنى يقتضي  
ثبوت الحكم في جميع المواضع كالعام فيجوز تخصيصه هناك  
فكذلك هنا ولان الاستحسان جازم بالاتفاق وهو عين تخصيص

العلة بيانه ان دليل القياس يقتضي حكم عام في كل موضع ثم لم يثبت حكمه 135  
في موضع الاستحسان وهو تخصيص العلة وحجة الآخرين ان تخصيص العلة  
يلزم منه نسبه التناقض إلى الشارع وللأزم منتف فينتفي المزمع بيانه ان  
العلة الشرعية اشارة دليل على ثبوت الحكم حين لا يكون دليلاً عليه وهو عين  
التناقض فان قلت سلمنا انه يلزم التناقض لكن لا نسلم به انه لا يجوز  
قلت لانه لا يحل اما ان يكون جازماً او غير جازم والجواز منتف فتعين عدم الجواز  
فان قلت هذه دعوى أخرى فلا بد من الدليل على انتفاء الجواز قلت لو جاز يلزم  
الكذب والجمل على الشارع وللأزم منتف وايضا يلزم الجمع بين التقيضين  
وهو محال والجواب عن قياسهم تخصيص العلة بتخصيص العام اقول  
ان العام بعد ما خص منه البعض يكون باقياً على عمومته فلا يلزم منه الغاء  
موجب العام بخلاف العلة اذا جاز تخصيصها يلزم الغاؤها اصلاح حال  
التخصيص فلا يجوز وإنما يلزم الالغاء لان موجب العلة ترتب الحكم على  
العلة ولا معلول ج والجواب عن الثاني ان التخصيص انما يلزم لو كان الوصف  
علة في مقابلة الاستحسان وهو غير مسلم لان الاستحسان اما ان يكون بالنص  
كافي السالم ولا اعتبار للوصف في مقابلة النص واما ان يكون بالاجماع كافي  
الاستصحاب ١٧٩ اعتبار للوصف في مقابلة ايضا لان الاجماع قطعي كالنص  
واما ان يكون بالضرورة كافي فطهر الطائفة لا بار ولا وافي ولا اعتبار للوصف  
في مقابلة ايضا لان في الضرورة اجماعاً لان الحكم اذا دعت الضرورة اليه يكون  
حكمة بحسب عليها واما ان يكون بمعنى حق قولي كافي سؤر سباع الطير والاعتبار  
للمعنى الجلي في مقابلة ايضا لان الموجود في مقابلة الراجح معدوم حكماً فان  
قلت لم قلتم ان الوصف لم يجعل علة في مقابلة هذه الاشياء الاربعة غاية  
ما في الباب ان يكون القياس متردداً بهذه الاشياء ولكن لا يلزم منه ان لا يكون  
حجة بل هو حجة للدلائل المجوزة الا انه لم يظفر اثرة للدليل راجح فيلزم تخصيص  
العلة قلت ايضاً يعني بكونه حجة فهو حجة فيما اذا وجد دليل اقوى منه



مخالفاً لآية أم فيالم يوجد فالاول منع والثاني ليس فلا منافية  
فان قلت قول المصنف فيبقى الصوم لبقا اركنه ممنوع فليبق الشيء مع وجود  
مضاده ومنافيه وهو لا كمالا يبرى الى قوله علموا فانما اطعمكم الله وسقاكم قلت  
حفظت شيئا وعابت عنك شيئا فايين انت من اول الحديث وهو قوله علموا ثم على  
صومك فلو لم يبق صوم الناس لم يكن لقوله ثم على صومك فايده على انا نقول الاكل  
علة للفظ ويجعل الشارع آياه علة فهنا في صورة النسيان لم يجعله علة فيبقى لكن  
الصوم لا محالة الا يركن ان الناس لا يقضي وليس هو الا ببقا صومه فان قلت قول المصنف  
ان جعل الناس منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن ان شئت لك في رفع الحكم وهو لا سم  
لا في رفع حقيقة الفعل انه موجود حشا ومشاهد ولا مكان لا مكان المحسوس  
فيلزم التخصيص قلت سلمنا ان حقيقة الفعل موجوده لكن لا مسلم ان جرح  
الفعل علة فلا يلزم التخصيص فان قلت ان علة نقض الطهارة خروج الخارج  
النجس وهو موجود في حق صاحب العذر ومع هذا لم يثبت الحكم مادام الوقت  
باقيا وهو ليس الا تخصيص العلة قلت نعم ان خروج النجس علة لكن يجعل  
الشرع آياه علة فهنا لم يجعله علة مادام الوقت باقيا فان قلت ما تقول  
في اجراء المكروه كلمة الكفر على لسانه والكفر موجب للخدمة موجبه للمواخذة  
والمواخذة معقودة لقوله تعالى الا من اكراه وقلبه مطمئن بالايمان فيلزم  
التخصيص لا محالة قلت سلمنا ان الكفر موجب للخدمة لكن لا مسلم ان الحرمة  
علة للمواخذة اذا كانت عن صوره وهذا متر مرة في فصل العزيمة والرحمة  
قوله فساد عدم الحكم لعدم العلة فان قلت هذا مذهب الغلاة في سنة  
وليس مذهب أهل السنة لان عدم الحكم بعدم العلة فان قلت هذا مذهب  
غير مضاف الى عدم العلة بل مقتضى علم عدم الاصل قلت نعم لكن المصنف  
سأخ في العبارة لكون ذلك مراما مشهورا عندهم او لشدة ارادته في العلة  
ليلا يلزم تخصيصها قوله وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة في القول  
عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة في جميع العلل المؤثرة ببيانها

والشرب

فما قلنا اذا حب الماء خلق الثيام الثيام يفسد صومه لغوات ركن الصوم فورد 136  
عليه الناس قلنا امتنع هذا الحكم لعدم العلة وقالوا امتنع مانع مع قيام العلة  
قوله حكم هذا التعليل والحكم فساد الصوم والتعليل فوات الركن ثم اي صورة  
النسيان وهو لا شئ هو قوله علموا ثم على صومك فانما اطعمكم الله وسقاكم قوله  
ان عدم اي حكم التعليل وهو فساد الصوم لعدم هذه العلة اي لعدم فوات ركن الصوم  
قوله دليل للصوم بنصب اللام دليل لعدم اي عدم العلة هذا الفصل او اذ به فصل  
تخصيص العلة قوله واما حكمه الى اخره قد بينا حقيقة القياس وشروطه ولكنه  
ولم يبق من التقسيم في اول الباب الا الحكم والرفع وهذا بيان الحكم والرفع يتلوه  
اعلم ان حكم القياس بتعدي حكم النص الى الفرع حتى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة  
وهذا منع قوله فالتعدي حكم لازم للتعليل عندنا وعندنا في رفع حكمه تعلل  
لحكم في المنصوص بتلك العلة ليست بلازم حتى يصح التعليل عنده بعلة قاهرة  
وبعلة متعديّة وحجة ان التعليل حجة دلالة جديتها لا باعتبار العموم ولا  
باعتبار الخصوص وذكرنا مرارا بل جديتها باعتبار تعلق الحكم بها الا يركن  
ان سائر الحجج من الكتاب والسنة كذلك اذ لو كان العبارة للعموم لما كان الخارج حجة  
ولو كان العبارة لخصوص ما كان العام حجة واللازم منتف فينتفي الملزوم لكن عموم  
الحكم وخصوصه باعتبار معنى في الوصف فانه اذا كان عاما ثبت الحكم عاما واذا  
كان خاصا ثبت خاصا وحجتنا ان التعليل بالعلة القاصرة اوجاز يلزم السنة  
واللازم منتف شرعا فينتفي الملزوم ببيان الملازمة انه اشتغال بما لا يفيد  
ولا اشتغال بما لا يفيد سنة فان قلت لا نسلم ان التعليل بالعلة القاصرة  
اشتغال بما لا يفيد ولكن سلمنا لكن لا نسلم ان الاشتغال بما لا يفيد  
سنة ولكن سلمنا لكن لا نسلم ان السنة منتف شرعا قلت اما الجواب  
عن الاول فاقول ان التعليل لا يجزى اما ان يفيد علما او عملا وهو لا يفيد  
علما الشبهة فيه ولا يفيد عملا لان الحكم في المنصوص يثبت بالنقص

حكم التعليل



لكونه اقوى فلا يجوز قطع الحكم عن الاقوى لما لم يفد العلم والعلم  
يكن في العلة فايده فيثبت انه اشتغال بما لا يفيد واما الجواب عن الثاني فاقول  
ان السنفه ما ليست له عاقبه حميده واما فايده فيه ليست له عاقبه حميده  
لان لو كان له عاقبه حميده لكان فيه فايده فيكون الاشتغال بما لا فايده فيه  
سفهًا واما الجواب عن الثالث فاقول ان السنفه علم بالسني له عاقبه حميده بموجب  
المعوى خلاف الشرع حرام قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلل عن سبيل الله فيكون  
السنفه حرامًا منتفيا شرعًا فان قلت سلمنا ان التعليل بالعلة القاهرة  
لا يفيد علما وعملا لكنه يفيد فايده اخرى وهي الوقوف على حكم الشرع قلت نحن  
لا نمنع من الوقوف على الحكم ولا نسد باب الاستنباط والاجتهاد واما المحتوم  
باب النبوة لكننا نقول ليس كل وصف استنبط من النص بعله بل العلة هو  
الوصف المؤثر في اثبات الحكم فالعلة القاهرة لما لم تؤثر في اثبات الحكم لاني  
المنصوص ولا في غيره يكون التعليل بها تعليلًا بالمبني بعله وهو فاسد  
كاسد فان قلت لا نسلم ان هذه العلة لم يفد الحكم بل لها حكم وهو قصر الحكم على  
المنصوص قلت تنبيه عن نومك عزيز ليكر عن يومك فابن خبير بقلبك  
فارجع الى عقلك ان القصر يحصل بتسلك التعليل ايضا فادن لا يثبت به حكم  
لم يثبت قبل وجوه فيكون وجوده وعدمه سواء على اننا نقول ان التعليل  
بعلة قاصرة لا يمنع التعليل بعلة متعلية لان الحكم جاز ان يكون معلولا  
بعلة شتى كما مر من قبل فان قلت سلمنا انك جيئت بالجواب قلت بالصدق  
ان التعليل بالعلة القاهرة لم يفد شيئا لكن لم قلت ان الحكم في المنصوص  
ثابت بالنص لا بالعلة فانه اذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعليد  
وجوه وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا يخلو فيها  
بل لما منع عن اضافته الحكم اليها وهو وجوه دليل فوقها والدليل لما منع  
مفقود في الفرع فاصنف الحكم في الفرع اليها هذا هو القاطع لو فهم

لما ندين الى يوم الدين قوت متعديه حكم النص الى ما لا يفيد فيه 137  
والضهير في فيه في الموضوعين يرجع الى ما والظهر المستند في قوله لثبت يرجع الى حكم  
النص واما قال على احتمال الخط لان بالراي لا يدرك ما هو سراد الشارع حقيقة فان  
قلت كيف يصح تعديه الحكم والحكم عرض لا وجود لا انتقاله وايضا الشئ اذا تعدى  
عن محل يكون المحل الاول خاليا عن ذكر المحل لا محالة وهذا المنصوص لا يح  
عن حكم بعد التعديه قلت نعم لكن هذا عجز تعارفه الفقهاء رضوان الله عليهم  
فلا مانع من جواز الجواز قوت حق جواز التعليل بالثمنية يعني لما هو التعليل  
عنده بالعلة القاهرة جواز التعليل بالثمنية ولم يعد الحكم من المنصوص الى  
غيره والمراد من القدر هو الكيل او الموزن قوت التعليل بما لا يتعدى  
اي يعصف لا يتعدى وهو العلة القاهرة وهي الثمنية يفيد اختصاص الحكم  
اي يفيد قصر الحكم على المنصوص والضهير في به يرجع الى ما هو لا يمنع التعليل  
بما يتعدى وهو التعليل بالوزن في الذهب والفضة فتبطل هذه الفايده اي  
فايده قصر الحكم يعني لما لم يكن التعليل بالعلة القاهرة مانعا للتعليل بالعلة  
المتعلية لجواز كون معلولا بعلة شتى بطلت فايده القصر لان العلة المتعلية تقتضي  
شمول الحكم فان قلت قال الحائض في فيه نظر عندى لان الحكم في المنصوص لو كان معلولا  
بعلة قاصرة ومتعديه لزم ان يكون الحكم ثابتا في الفرع وان لا يكون ثابتا بنا  
على ان عدم العلة عندهم يوجب عدم الحكم وهذا جمع بين التقضيين فثبت ان  
التعليل باحدى العلتين يمنع التعليل بالعلة الاخرى فلا بد من التفريق عن عمدة  
هذه الدعوى قلت هذا من كلام لغو وعن قايلة سهو وحقه محو لانا نسلم  
ان عدم العلة يوجب عدم الحكم وهو ليس مذهبا لاهل السنة والجماعة لا يدرك  
الى قول المصنف في بيان المعارض الخاصة حيث قال وعلام العلة لا يوجب عدم  
الحكم قوت واما دفعه اى دفع القياس والعطف على ما قال في اول القياس  
بقوله اما الاول قوت طردية وموثره قد مر بيانه في ركن القياس علم



ان المصنف قال الطل قسمان طردية وموترة ولم يذكر الدوران والخلال فلو علم  
اي لم يذكرها لما ان المحقق من الفقهاء اعتبرت الاثر وحمل النظر اعتبر الطرد والدوران  
وهما في الحقيقة واحد غير ان سدهما فرقاً وقد بيناه فلهذا لم يذكر الدوران ولم يعتبر  
الاولون والاخرون فلهذا ترك ذكرها المصنف رحمه الله قوله واربعاً الى اخره اعلم  
اولاً ان المحول الثلاثة بازيد الدبوس في خمس الائمة الرضوية فخر الاسلام البزدي  
رحمهم الله ذكرها وجوه دفع العلة للطردية بعد ما ذكرها وجوه دفع العلة للموترة  
ومصنف المنتخب عكس الامر فاقول وقد وردت في سوى وكافي هم ان المحول الثلاثة  
انما ذكرها والذكر لما ان القوة انما هي للموترة فصار لا متناع عن الزامها اهم والعناية  
يدفعها اشد وهذا ان دفع السهل يسهل اما المصنف فاعكس لان الطردية لما لم يكن  
لها قوة الموترة صار دفعها من البين احق لعدم الاعتبار بها ثم اعلم ان  
المعلل متى استدلل على مدعاه بدليل فلاح اما ان يسلم السائل اولاً فان سلم فابحث ثم  
وان لم يسلم فلاح اما ان يدفعه بنوع من المساعدة اولاً فالاول القول بموجب العلة  
والثاني لاخ اما يقتصر بمجرد المنع لا فالاول المانعة والثاني لاخ اما يكون  
بطريق المفارقة بين الاصل والفرع اولاً فالاول فساد الوضع والثاني لاخ اما ان  
لا يسلم لعلة يخلف الحكم بلا مانع اولاً يسلم للحكم دون العلة لدليل اخر يوجب  
خلافه فالاول المناقضة والثاني المعارضة وهي على نوعين تبيينان عن قريب مثال  
القول بموجب العلة ما حال الشافعي مسج الراس ركن في الوضوء فيسئ تثليثه  
كالغسل فنقول نحن نقول بموجب علمك ان تثليثه مسنون لكن للتثليث  
لا تشترط الحاء المحل الا يرى ان من دخل ثلث ادور يرحم ان يقول دخلت ثلاث  
دخلات كما يرحم ان يقول كذلك اذ دخل داراً واجده ثلاث مرات فلهذا ثبت  
هذا قلنا ان الاستيعاب باجماع بيننا وبينك سنة ولا استيعاب يحصل  
التثليث وزياؤه لوجوه مسج قدر المفروض ومثلية وزياؤه ومثال المانعة  
وهي على اربعة اوجه في تفسير الوضوء وفي صلاحة الحكم وفي نفس الحكم وفي اضافة

الحكم

الحكم الوضوء اما نظير الاول فعولاً فلهذا سلم ان الركنية علة لسنية التثليث ١٤٨  
في الغسل واما الثاني فنقول لا سلم ان التعليل بالركنية صانع لا فائدة للتثليث واما الثالث  
فنقول لا سلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون بعولاً كمال وهو يحصل بالاستيعاب  
واما الرابع فنقول لا سلم ان التثليث في الغسل يخاف الى الركنية الا ترى ان التثليث  
في التثليث وجوداً وعدماً اما وجوداً فمقتضى التثليث والبقوة والركوع واما عدمه  
ففي المضمضة والاستنشاق حيث يستل التثليث والركنية وهذا نوع اخر وهو شئ  
يجب في الزام المعلل وهو المنع بطريق التقسيم يأتي في كل وصف معلل به المعلل فنقول  
الركن في الوضوء فيما اذا كان غسله يوجب سنية ام فيها اذا كان مسجاً فالاول سلم  
والثاني ممنوع ونظير اخر ما اذا قال الشافعي السنية في الوضوء شرط لانها طهارة  
كالتميم فنقول هي شرط في طهارة من وضوا ام في طهارة من تيمم فالاول ممنوع والثاني سلم  
ومثال فساد الوضع ما قال الشافعي ايضاً في هذه المسئلة المسح ركن في الوضوء فيفسد  
تثليثه كغسل الوجه فنقول هذا في الوضع فاسد لان المسح سنية علم التحفيف وفي  
التثليث تغليب الابرى الى مسح الخف ومسح الجباير والتيمم ومثال المناقضة ما اذا  
قال ان في مسح ركن في الوضوء فيسئ تثليثه كالغسل فنقول هذا يقتضي مسح  
الخف فانه ركن ومع هذا لا يسئ التثليث فيه وما قيل انه ليس بركن فغيره نظر عندك  
لان ركن الشئ عبارة عما لا قيام بشئ الا به وهذا في مدة المسح علم تقدير علم  
الترج لا قيام للوضوء لا بالمسح غاية ما في الباب انه يحتمل السقوط بغسل الرجل  
فلا يكون ذلك منافياً للركنية بل يكون ركناً زائداً الا ترى ان التثليث يحتمل السقوط  
عندنا في حنيفه اعمد عن وهو ركن زائد والاقرار باللسان يسقط بالاكراه ولا  
احد يقول من الفقهاء انه ليس بركن فذهبهم انه ركن زائد ومثال المعارضة  
ما نقول في هذه المسائل سلمنا ان القياس على الغسل يوجب سنية التثليث  
لكن عندنا ما ينبغي وهو قياس مسج الراس على مسج الخف ثم تدرج ما قلنا فنقول  
ان قياس المسح على المسح اول من قياسه على الغسل لان المسح ايضاً مشروع شرعاً



وتيسيرا كالمسح على الخوف واللباس واللباس لا يجوز عليه  
ثم اعلم ان شمس الامام السرخسي وفخر الاسلام المزدوي ومصنف المنتخب  
لم يذكروا المعارضة في دفع العلة الطردية والعاب على ظني انهم اقتدوا بابي زيد  
الربوسي لان دابة يضع كل باب علم اربعة والا فام المعارضة وارده كما ريت من  
المنظير قوت اما القول لموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلق بتعليله اي  
فهو التزام الوصف الذي يلزم ذلك الوصف المعلق التاميل بتعليله وقوله فالتزام  
ما من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل وهو ان ايل محذوف والضمير في تعليله  
يجوز ان يرجع الى المعلق والى ما فالاول اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف  
وهو ما وانما في اضافة المصدر للمفعول والفاعل محذوف وهو المعلق قوت  
الا بتعيين النية بمعنى قيام علم صوم القضاء والكفارة قوت علم ان  
تعيين اي علم ان اطلاق النية تعيين لانعدام المزاج ثم اعلم ان القامى ابا زيد  
قال انما قلنا هذا اي القول بموجب العلة لان المناقضة انما يجب اذا لم يكن  
الموافقة وهذا حق فذكر الممانعة بعده لكونها اساس المناظرة وذكر فساد  
الوضع قبل المناقضة لانه شر من النقص لان فيه تحريث قاعلة لطعن من اما  
النقص فربما بطن مقتضا ولا يكون قوت فساد الوضع اي وضع التعليل  
فمثل تعليله اي تعليله المحاب ان افني اعلم ان الزوج اذا اسلم وتحت محبته  
يعرض عليها الا بشلح فان اسلمت والافرق بينهما واذا اسلمت المرأة الزوج  
كان يعرض عليه الاسلام سواء كانت مدخولة او غير مدخولة قال ان افني في  
المدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض وفي غير المدخولة يقع باسلام  
احدها من غير عرض الاسلام على الاخر لتاكرا النكاح في الاول وعلم في الثاني  
قلنا هذا في الوضع فاسد لان الاسلام شرع عاجب الا قاطعا والتحقيق  
ان النكاح كان صحيحا فبعد اسلام احدها لا يحل اما ان يكون لموجب الفرقة  
هو الاسلام او كفر المرأة واختلاف الدين فلا يجوز الاول لانه سبب لاثبات

العضة فلا يجوز ان يثبت لقطعة الا ترى الى قوله عليهم فاذا قالوها 139  
عصوا مني دماهم واموالهم ولا يجوز الثاني لان الكفر كان موجودا من قبل ولم  
يكن منافيا لابتداء النكاح ولا لبقائه ولا يجوز الثالث لان الاختلاف لم يكن الا  
من المسلم لان الكافر علم ما عليه من اربعة والموافقة فلما لم تصلح هذه الاشياء  
موجبه للفرقة قلنا ان في الواجب في باب النكاح امساك بعروف او تسريح باحسان  
والامساك بالمعدوف لا يتناقض مع الاختلاف اذ هو كما قيل ليس مع الاختلاف اختلاف  
فقد ضنا على المضرا الاسلام يحصل مقاصد النكاح فلما ان تعين التسريح فتاب القاض  
منابه مفرق بينهما كافي ليجب والعلة ثم ان كان الا باء من المرأة فالفرقة بغير طلاق  
لعدم تصور الطلاق منها هذا بالاتفاق وان كان من الزوج فالفرقة طلاقا عندها  
وعند ابي يوسف فصح لان الا باء يتحقق من المرأة ولا يتحقق الطلاق منها هذا في الاسلام  
اما في رده احد الزوجين يقع الفرقة بغير طلاق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد  
يقع بطلاق ان كانت الردة من الزوج اعتبارا بالاباء من غير مدخولة كانت  
المرأة او غيرها وعندنا شافعي بين المدخولة وغيرها فصلح كما مر قلنا هذا ايضا في الوضع  
فاسد لان الفرقة اذا توقفت الى انقضاء ثلث حيض يكون الرده عفوا وليس  
كذلك التحقيق لمذهبا ان الرده منافية للنكاح وما كان منافيا للشيء يكون لا ابتداء  
والبقا فيه سواء كالمحرمية ثم اعلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه فرق بين الاسلام والرده  
وما جباه مترافى الصوتين على طريق واحد وجه ان الرق منافية للنكاح باعتبار  
عدم الاهلية المحل فليكون الفرقة فسحا اما الا باء فليس بمناف لا يبرى ان الا باء  
لا يفتقران فاما بغيرق التفاضل بينهما والقاض نايب مناب الآتي شرعا في التفرقة فان  
كان الا باء من الزوج يكون الفرقة طلاقا المقصود منه وتلا فلا لعدم تصور الطلاق  
من المرأة وما زاد على هذا يعرف بمرور الايام ومضى به الاموال فاقترنا عليه  
حرف الملا من جهة الاطالة قوت اما المناقضة قد مر تفصيل المناقضة  
المعارضة في فصل المعارضة فمثل قولهم اي مثل قول المحاب ان افني رحمه الله بيانه



فيما اذا اعلل ان في وقان يشترط في الوضوء النية في سائر التيمم لانها طهارتان  
فلا يفترقان فنقول ايضاً فنقول لا يفترقان المياواة مطلقة او  
متيعة بالنية فالاولى باطل لا يمكن لوجوده لان الوضوء غسل والتيمم مسح وفي  
الوضوء المندرج اربعة اشياء وفي التيمم اثنان والثاني يستلزم بغسل الثوب والبدن  
عن الخبث اذا لا يشترط النية هناك بالاجماع فبعد ذلك يخطر الى بيان فقه المسئلة  
وهو ان الوضوء تطهير حكيم كالتييمم والتيمم يشترط فيه النية ليتحقق بها التعبد فكذلك الوضوء  
وانما قلنا انه تطهير حكيم لانه ليس في الحل نجاسة حقيقة ولجواب عنه قلنا ان الماء طبعه  
تطهير لا تدرك الى قول الله تعالى وانزلنا من السماء ماء فلهوذا والشئ اذا خلق على طبع  
يكون ذلك الطبع فيه موجوداً لا محالة سواء وجد النية او لم يوجد الا يترك ان النار بما  
خلقت محرقه عرق مخلوقاً بل لا احتراق وجدت النية او لم يوجد والترايب طبعه  
تلويث لا تطهير ولم يجعل مطهر الا عند ارادة التقربة وهي النية فلما ثبت هذا  
قلنا لا يجوز قياس الوضوء على التيمم للفرق بينهما قوت هذه الوجوه الى الوجوه  
الاربعة المذكورة ومن القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضوء والمنافضة  
قوتها اما العلة الموثرة وهي التي تظهر اثرها بالنصر والاجماع قوتها فليس  
للسايل فيها بعد الممانعة الا المعارضة وهذا هو اختيار الفحول الثلاثة ومنه  
بعض اصحابنا وقال هذا ليس صحيح لان الموثر ليس بموجب العلم قطعاً وانما  
بموجب علم غائب الراي فاذا قلنا ان النقص ظاهر علم انه ليس بوثور وفي الحقيقة  
علم الشرع لا يرد عليها النقص وفساد الوضوء وانما يرد علم ما يدعيه المحجب  
قوتها بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع مثال ما ظهر اثرها بالكتاب  
ما علمنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالحارج من السبيلين  
لانه خارج جيب كقولنا ان طوبى ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره  
بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياساً عليه لشمس  
العلة قال تعالى او جاء احد منكم من الغايط ومثال ما ظهر بالسنة ما علمنا

في طهاره سور سواكن البيوت وقلنا انه ليس بنجس قياساً على سور الهرة لانها 140  
طوافات كالهرة فان طوبى ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالسنة قال علم  
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات فيثبت الحكم في سائر  
سواكن البيوت لا يستلزم شمول العلة شمول الحكم ومثال ما ظهر بالاجماع ما علمنا  
في نفي القطع في المسئلة الثالثة والثالثة وقلنا لا وجوب القطع لكان فيه تفويت  
جنس منفعة علم الكمال فلا يجزى في الثالثة لانه تفويت فان طوبى بالاثور قلنا اجمعنا  
ان حد السرقة مشروع زاجراً لا متلفاً وفي تفويت جنس منفعة علم الكمال اتلافه اهكال  
من وجه فلا يجوز قوتها اذا تصور من اقصاى تصور الاعتراض من قضاة وليس عنا  
قوتها جيب دفعه الى دفع الاعتراض من وجوه اربعة وهي الرفع بالوصف ثم بالغى الثابت  
بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالعرض كما يقول في الخارج من غير السبيلين ان نجس خارج  
فيكون حدثاً كالبول فلو اعترض ان بل قال هذا ينتقض بما اذا لم يسئل فانه خارج  
نجس ومع هذا غير ناقض للموضوف دفعه بالوصف ويقول لان سلم انه خارج قبل  
السيلان بل هو ظاهر في علمه ولا يلزم من الظهور الخارج حقيقته ان الحكم انتقل  
من الباطن الى الظاهر وفيما اذا لم يسئل لم يحصل الانتقال فلا يكون جارياً لبيان  
ان تحت كل حيلة ما وفي عرق ما بعد انتشار الجلاء صار النجس ظاهراً في علمه  
لا خارجاً كما في الحسنات اذا كان احد قاعاً في البيت ورفع منقعه يكون هو  
ظاهراً من فوق ولا يقول احد انه خرج مالم ينتقل من داخل البيت الى خارجه وذلك  
ايضا بالغى الثابت بالوصف ويقول الوصف لم يصرح به باعتبار ذاته بل باثره وفيما  
اذا لم يسئل ليس له اثر الا يترك انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاتفاق فلما لم يكن له اثر  
في موضعه لم يكن له اثر في غير موضعه بالطريق الاول اما اذا تجاوز يكون له  
تأثير في وجوب التطهير الا يترك انه يجب غسل موضع السيلان فلما صار له  
اثر في موضع السيلان صار له اثر في غير موضع السيلان وقلنا بالانتقاض  
الطهارة وهذا لان وجوب التطهير في البدن لا يتجدي باعتبار ما يكون منه



لا ترى ان الانسان اذا انصف بعضه بصفة ينصف كله بقا يقال انسان عالم او  
وصييا لم يكن للنجس اثر فيها اذا لم يستل لم يكن للنجس علة لصلاته لان عليه العلة باعتبار  
الاثر فلم يرد علينا نقضا ولين اعترض مرة اخرى وقال يرد عليك المستحاضه  
ومن في معناها فان خروج النجس حاصل ومع ذلك ليس حدث في دفعه بالحكم  
ونقول ان سلم انه ليس حدث بل هو حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وفي  
الوقت لم يكن له اثر للضرورة بالحديث بخلاف القياس وهو قوله علم المستحاضه  
تمتوضا الوقت كل صلوة فلا يرد علينا نقضا وندفعه بالفرق ايضا ونقول ان الفرق  
من التعليل التسوية بين الدم والبول وبالاتفاق البول حدث ويجبر عفو اذا  
دام استمراره في وقت الصلوة عندنا ولا دافعه واحد ونقل ما شاء عند الحكم وكذا  
الدم اذا دام يصير عندنا قبل الزوم والروام فلا يصير عفو فلا يصح ايراد اللازم  
الرايم نقضا لغير اللازم الزام والذام والله المهادي قولي بالمعنى الثابت بالوصف  
دلالة ثم معطوف على قوله ندفعه يعني بدل الوصف وهو المزوج مثلا على المعنى  
وهو الاثر الثابت بالخروج وهو وجوب تطهير ذلك الموضع بسبب المزوج من  
فيه صار الوصف جهة الغاء للتعليل وانه قال ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف لان  
الوصف انما صار جهة بالمعنى فيصير الرفع به صحيحا وقوله من حيث متعلق بقوله  
جهة اي صار الوصف جهة من جهة ان وجوب التطهير لا يحتمل التجزئ فلما لم يكن تجزئيا  
وقد وجب غسل ذلك الموضع اعني موضع الصيلة في وجب غسل اعضا الموضوعة  
باختبار ما يكون منه الظاهر راجع الى البدن اراد به ما يخرج منه واحترازه عن  
النجس الخارج فان هناك يجب غسل ذلك الموضع فقط وهناك اي فيها اذا لم يسلم  
فانعدم الحكم اي انتفاء الطهارة لانعدام العلة وهي المزوج وبالفرض عطف  
على موده بالحكم قولي وذلك حدث اشارة البول كذلك هنا اي في صورة الدم قوله  
اما المعارضة اما هنا لتفصل لان المصنف قال اولاه واما العلة المؤثرة فليس  
للسايل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا يحتمل النقص فساد الوصف ثم يبر  
ما اجل في قوله الا المعارضة هنا ببيان نوعيها قولي معارضة فيها

مناوضة قولي به من المعارضة اصله اصله ولم يقل مناقضة منها 141  
معارضه لما ان ابدا العلة بمقابلة دليل الجيب سابق على ايراد النقص لعلته  
يتخلف الحكم فجعل ما هو السابق اصلا فاقول فيه فظهر لان المعارضة عبارة  
عن تسليم الدليل دون المدلول لدليل اخر والنقص عبارة عن منع الدليل  
لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا يجوز له فكيف يكون المعارضة سابقة  
على المناقضة حتى يكون اصلا فان قلت ما تقول انت ولم قال معارضة  
فيها مناقضة ولم يعكس قلت لان المقصود بالذكر هنا المعارضة فيكون جعلها  
اصلا بتقديم ذكرها المعارضة فيكون اقلا اولى وذكر المناقضة اخرا جزا  
ببانه ان المصنف نفى المناقضة على العلة المؤثرة بقوله لانها لا يحتمل المناقضة  
فلما كان الامر كذلك احتج الى بيان المعارضة نوعيه فقال في نوعان معارضة  
فيها مناقضة ومعارضة خالصة فان قلت اليس يكون في قول المصنف مناقض  
حيث نفى المناقضة اولاه على العلة المؤثرة ثم اثبتها هنا بقوله معارضة فيها مناقضة  
قلت لا يكون لانه ما است المناقضة المنغية لان المناقضة المنغية هي  
المناقضة من كل وجه والمنغية ليست كذلك لان فيها معنى المعارضة فان قلت  
الجمع بين التقيضين لا يجوز وفي قول المصنف معارضة فيها مناقضة ذكر فلا يجوز  
ببانه ان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما هو والمناقضة عبارة عن منع التسليم  
والمنع تقيضان فيلزم الجمع بينهما قلت لا نسلم انه يلزم الجمع بين التقيضين وانما  
يلزم ذلك اذا كانت المعارضة والمناقضة من جهة واحدة قلت انه كذلك  
وللمجتان متغايرتان لان المعارضة بجهة ايزا علة اسابل والمناقضة بجهة  
ابطال علة العلة فانهم واحفظه فانك لا تجد لما قلنا من مانع الفكر استا ولا  
رسم في كتب الشافعي والملاية والعالم ومعارضة خالصة اي محضة ليس فيها  
معنى المناقضة قولي وانما يصح هذا اي انما يصح هذا التليق وهو جطر العلة كما  
الحكم علة فيا يكون تعليل الحكم حكم اما فيا اذا كان التعليل بالوصف لا يحتمل



القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا قوله مثل قول  
 الى اخره الى مثل قول صاحب الشافعي في الشيب الذي اذا في ترجم لان الكفار  
 جنس مجلد بكم مائة في ترجم فيهم كالمسلمين فينقلب عليهم ونقول لا يعلم  
 ان المسلمين انما يترجم فيهم لانه مجلد بكم بل انما يجلد بكم لانه يترجم فيهم  
 ثم علم يا فطن لا يصح دعوى السائل والمحجب الايمان صحة العلة فانها بين محجة  
 علمية يكون علمه صحيحا والاخرى فاسدة وهذا لان الشيء الواحد محال ان يكون  
 علة الشيء لم يكون ذلك الشيء علة له فبعد ذلك نقول علمتنا محجة لان ترجم الشيب  
 اينما وجد وجد جلد البكر بالاجماع وفي العكس لا نقوله علمو من اشرك بالله فليس  
 محض قوله وبطل القياس بيان ان القياس انما يصح اذا كان مثل علة  
 الاصل في الفرع موجودا او بعد الاقلاب لم يتبق علة المحجب في الاصل علة ولم يوجد  
 مثلها في الفرع فبطل القياس قوله والثاني اي النوع الثاني في معنى القلب  
 قلب الوصف شاهدا على المعلق بعد ان يكون شاهدا لانه اي جعل ما للمعلق على السائل  
 للسائل على المعلق لكن هذا القلب لا يكون الا بوصف زائد على الاول فيفسد الاول  
 مثاله ما اذا علم ان شافعي في صوم رمضان يكون صوما فرضا وقال انه صوم فرفق  
 يصح الابتعير النية كصوم القضاء والكفارة فقلب عليه ونقول انه صوم فرفق  
 فيصح بلا تعين النية بعد تعيينه كصوم القضاء والكفارة وهذا القلب ايضا  
 معارضة فيها مناقضة ماكونه معارضة في النظر الى تعليل السائل بما علمه المعلق  
 واما كون مناقضة بالنظر الى بطلان حكم المعلق وهذا لان الوصف الواحد اذا  
 دل على ثبوت شيء نفية وحادثه واحد في وقت واحد يكون ذلك مناقضة  
 لا محالة بخلاف ما اذا علم ان بل بوصف اخر غير وصف المحجب حيث لا يكون  
 فيه معنى المناقضة اصلا فان قلت لما لم يكن هذا القلب الا بوصف زائد على  
 وصف المعلق لا يكون ذلك قلنا بل يكون معارضة محضة قلت نعم لو كان  
 الوصف الزائد مغيرا للاول وهذا ليس كذلك لانه مفسر للاول مقرر

اياه فيكون قلبا قدس وهو ما خوذ من قلب الجراب لان قلب الجراب عبارة 142  
 عن جعل باطنه ظاهرا ومعنا ذلك حيث كان الوصف وجهه الى المعلق والمحمولة الى  
 السائل فصار بالقلب وجهه الى السائل وظهوره الى المعلق بخلاف القلب الاول اذ خوذ  
 ما خوذ من قلب الانا وهو جعل اسفله اعلاه لان في جعل العلة معلولا والمعلول  
 علة جعل الاعلا سفلا الاسفل اعلى باعتبار ان المعلول تابع لعلة في الوجود  
 فيكون اسفلا فيشبه من هذا الوجه قلب الانا قوله لكنه الى اخره هذا الاستدراك  
 ببيان الفرق بين التعيين في صور رمضان وبين التعيين في صوم القضاء وهذا لان  
 المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء بما وقع في قلب  
 السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا وقال لكن بينهما فرق وهو ان صوم رمضان  
 متعين قبل الشروع حتى يجوز صومه قبل الشروع الى صوم اخر وصوم القضاء ليس متعينا  
 قبل الشروع حتى يجوز صومه قبل الشروع الى صوم اخر وان كان نوى القضاء فصار حلالا  
 ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من  
 حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج  
 الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى تعيين  
 النية فيصاحب بطلاق النية قصدا ما للخصم علينا لنا عليه فافهم والضمير في لكنه  
 يرجع الى صوم القضاء وهذا اشارته الى صوم رمضان قوله مثاله قوله الى اخره  
 اي قول صاحب الشافعي بيان هذا ان الشروع في صلوة تغفل او صوم تغفل هل هو  
 ملزم ام لا فعندنا ملزم وعندهم لا وجه قولهم ان صلوة النفل عبارة لا بمعنى  
 في قضاها الى لا يعني عليه كالموضوء الا يعني على قاسده والوضوء لا يلزم بالشروع  
 بالاجماع فكذا كل صلوة النفل قياسا عليه لان كلا منهما عبارة لا بمعنى في  
 في قضاها فقلب عليهم ونقول لما كان صلوة النفل كالموضوء في عدم الامضاء  
 يجب ان يستوى في صلوة النفل على الشروع والنذر اذ في يلزم بالاجماع فيلزم  
 ان تلزم بالشروع قياسا على الموضوء لان الشروع في النفل يستويان في الموضوء



كما انه لا يلزم بالندور لا يلزم بالشروع قوله وهو ضعيف من وجوه القلب  
قوله وهو ضعيف ثانياً ليدكر الدليل على ضعف هذا القلب وانما قال اولاً لشدته  
اهتمامه بصعفه قوله لانه لما جاء حكم اخذ ذهب المناقضة معني ان السائل  
لما اثبت حكماً اخر وهو الاستواء الذي يفرض لنفيه الخصم لا يثبت المناقضة فيكون  
هذا القلب ضعفاً من وجوه القلب لان القلب عبارة عن معالضة فيها مناقضة  
ولم يوجد المناقضة لكن فيه نوع كسر لعلة المعلق من حيث ان فيه مناقضة ضمناً  
بيان هذا ان السائل لما اثبت الاستواء لزم منه اللزوم بالشروع والمعلق في اللزوم  
بالشروع ثبتت منه المناقضة ضمناً وان لم يثبت صريحاً قوله لان المقصود  
من الكلام معناه لان الانفاذ اذا لم يكن لهما معن يكون مهلة والمهلة حقها  
التعيق والتعيق بيان ان الاستواء الذي ذكره السائل بعد الاستواء صورة  
وفي المعنى هو مختلف لان استواء الشئ مع والندور في جانب الاصل وهو الوضو  
في العدم حيث لا يلزم الوضو بها والاستواء في جانب الفرع في الوجود حيث  
يلزم الصلوة بها ومن شمول العدم وشمول الوجود تضاداً متضاداً مبطل  
للقياس لان القياس لا يكون الا ما بان من مثل حكم الاصل في الفرع لوجود منه  
علة الاصل في الفرع وبالتضاد ينعدم المعنى فيبطل القياس قوله ثبتت  
من وجه اي في جانب الفرع وهو الصلوة وسقوط من وجه اي في جانب الاصل  
وهو الوضو قوله واما المعارضة الخاصة الى اخره الى المعارضة المختصة  
ليس فيها معنى المناقضة اعلم ان المعارضة الخاصة نوعان احدها في حكم الفرع  
كما اذا قال المعلق ان الحكم في هذا الشئ كذا قياساً على ذلك الشئ فيقول السائل سلمنا  
ان قياساً يقتضي ذلك لكن عندنا ما ينفيهم وهذا ان الحكم فيه بخلاف ذلك قياساً  
على ذلك الشئ الاخر وهذا النوع من المعارضة صحيح وفيه وجوه خمسة يعرف في كتب  
الغول الثلاثة مثلاً مثلاً ما اذا قال ان في المسح ركن في الوضوء فيسن ثلثه قياساً  
على المفسولات فنقول سلمنا ان القياس على المفسولات يقتضي ذلك لكن عندنا

ما ينفيهم وهو ان مسح السجدة من الوضوء فلا يسن ثلثه كالمسح في حلقه والنوع 143  
الثاني في علة الاصل وهو باطل مثله مثله قال اذا قال المعلق ان الحكم في الشئ كذا  
لعلة المعنى قياساً على ذلك الشئ الاخر فلو عارض السائل وقال للعلة في الاصل ليست  
ما قلت بلا علة فيه وصف اخر وهو كذا يكون باطلاً لانه لا يحل من احد الامرين  
اما ان يكون تعليل السائل بعلة قاصرة او متعدية فالاول باطل لعدم علمه  
لان المقصود من التعليل هو الحكم والحكم هو التقدير فالاول باطل  
على بيانته بما فيه من كفاية والثاني باطل ايضا لانه لا اتصال لعلة  
السائل بالمقارن فيه الا من حيث ينعدم تلك العلة في الفرع بان يقول  
السائل مثلاً الوصف الذي علمت به في الاصل معدوم في الفرع وعدم العلة  
لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يجوز ان يكون معلوماً بعلة شئ اللهم الا اذا  
كانت علة السائل مفيدة ابطال علة المحجب حيث لا يكون باطلاً لقاعدة  
علمته نقص علة المعلق كما في النوع الاول من القلب نظير ما اذا علمنا  
وقلنا لا يجوز بيع قعيز من جنس بقعيزين من جنس لوجود الكيل والجنس  
قياساً على الحنطة ثم لو قال الثاني في العلة في الاصل ليست ما قلتم بل  
العلة فيه العظم وهو معدوم في الفرع فنحوز هذا البسيع لانه لا منافاة  
بين العلتين لجواز تعليل الحكم قبل وجوده بعلة كثيرة على معنى ان ايتها وجدت  
وحكم الحكم معها فلا يثبت فساد علة المحجب بحجج الافكار عالم يبين السائل  
فسادها كما لا يثبت صحة علة السائل بمجرد الدعوى عالم يبين وجه صحتها قوله  
وذلك باطل اي المعارضة في علة الاصل قوله لعدم حكمه يعني عدم تقدير التعليل  
بعلة قاصرة قوله وفيه اي في موضع النزاع قوله وكل كلام صحيح في الاصل  
ال اخره يقع بالاصل المتعين عليه بيانه ان المعلق اذا شرع في التعليل وقاس  
شئاً على شئ ثم لو عارض السائل بتبيان الفرق بين الاصل والفرع يكون ذلك محججاً  
من السائل للثاني الاول ولا قوله ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع

ما نزل



في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون منزها عن الدليل اما اذا منع  
وقال لا نسلم ان هذا القياس صحيح يلزم لكلاص من التعليل عن المجيب فيكون  
النايل في استراحة مثاله اذا عطل الشافعي وقال اعتناق الراهن الموهون  
لا يصح كالبيع للاقامة فصرفه حق للغير بالا بطلان فقال القادقون من اصحابنا  
ليس الاعتناق بغير البيع فلا يصح القياس لان البيع يحتل البيع والعقود  
لا يحتل فنقول نحن لا نشك ان القياس لتعديده حكم الاصل الى الفرع والتغير  
حكم الاصل ولا نسلم ان تعديده حكم الاصل بلا تغيير موجود في هذه تصحيد العلم  
فلم قلتم بانه موجود والحكم في الاصل اي البيع وقف ما يفسخ في الفرع اي الاعتناق  
ابطال ما لا يفسخ قوله بانه ان حكم الاصل الى الفرع اي الحكم في المقيس عليه  
وهو البيع هو التوقف على اجازة المرفق فيها يجوز فيحتمل لا الا بطلان وانت  
في المقيس وهو الاعتناق يبطل اصلا مالا يجوز نسخة فكيف يصح قياسا على هذا  
**فصل** قولهم واذا قامت المعارضة الى اذ اثبتت المعارضة بين الدليلين  
بان توجب احدهما نفيا والاخر اثباتا او احدهما جلا والاخر حرمه الى غير ذلك  
قوله كان السبيل فيها الترجيح اما كان السبيل الترجيح لان المقصود من  
الدلائل اعمالا لا افعال فليكن العمل بالمتعارفين لا سبيل الى البيع بين النفي  
والاثبات في حاله واحده في محل واحد لم يكن العمل باحدهما قبل الترجيح لانه  
ليس احدهما احق بالعمل من الاخر لقيام المعارضة اذ هي عبارة عن مقابلة للخصم  
سواء فجهز الى الترجيح وهو عبارة عن زيادة احد المتلين على الاخر  
وصفا اعني ان احد الدليلين انما يتبع علم الاخر بوصف لا يقوم به التعارض  
ابتداء لان الترجيح لو كان بايكون للتعارض صالحا يلزم الترجيح بلا مرجح  
وهو ان الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد الدليلين فلو جار الترجيح  
بذات ما يصلح للتعارض لا يكون الترجيح بمعنى زائد وهذا ليس هو الترجيح  
فلا مخرج فيلزم الفساد يوضح ان احدا ان شاهد من علم الاخر لا يكون راجحا

في سبيل بين

بزيادة العدد بان كان الشاهدين اربعة والاخر اثنين لانه لو كان راجحا  
كان راجحا بما يصلح للتعارض لان اثنين من الاربعة يصلح ان يكون  
معارضاً للاثنتين من الطرف الاخر بل التعارض يوصف زائدا في شاهد بان كان  
احدا الشاهدين عدلا والاخر فاسقا او مستورا ولعلنا لم يتخرج قياسا وكتاب  
تكتابيت وخديث بخديث بل يتخرج احد الدليلين بقوة فيه دون الاخر كما اذا  
كان احدا النصين ظاهرا والاخر نصا او احدهما منفردا والاخر محكما على ما ذكرنا  
في ادل الكتاب او احدا الحديثين متواترا او مستورا ولا خرو غيرت او كذا وكذا  
القياس اذا تعارض ما يتخرج احدهما بقوة فيه كالا يستحب ان مع القياس قوله عن  
فضل احد المتلين فيه مساحنة لان القياس ان يقال تفضيل احد المتلين  
فانهم قوله وكذلك صاحب الجراحات الى اخره يعني اذا جرح اثنين لاخر خطا  
احدهما عشر جراحات مثلا والثاني جراحة واحدة فمات منها لا يتخرج  
صاحب العشر على صاحب الواحد بل يكون الدية عليها انصافا لان كل جرح  
علة صالحة لا ضافة للحكم اليها فلا يكون وصفا زائدا على ما ثبت به التعارض في الترجيح  
صاحب الكثير خلا ف قطع اليد من احدها وحز الرقبة من الاخر حيث نضافا القليل  
الى الحازخا صه لقوة في الحز لا يثبت بخلاف القطع اذ هو ملتبس بقوله  
والذي يقع به الترجيح اربعة الى اخره قيل في وجوه الاختصاص في بعض المشرع ان الترجيح  
اما ان كان بالوجود او بالعدم فان كان بالوجود فلا يح امان ان كان بقوة مع واحد  
او بقوة معان متعددة ان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني فلا يح امانا  
ان كان ذا التعداد حكما او حقيقة فان كان الاول فهو الوجه الثاني لان التثبت  
متعدد حكما وان كان الثاني فهو الوجه الثالث وان كان الترجيح بالعلم والعلوم  
غير متعدد في نفسه وهو الوجه الرابع اقول فيه نظرا لان تعدد المعاني لا يح  
اما ان كان حقيقة او مجازا بان وجد المعنى الواحد في محال كثيرة ففي الاول  
يلزم الترجيح بكثرة العلة وهو لا يجوز للزوم الترجيح بما يصلح للتعارض وقد

شكرا



وقد مر بيانه قبيل هذا وفي المعنى المعنى الاول المعنى الثاني  
التي يد بقوله او بقوة معان متعددة ويبتدل ايضا قوله او حقيقة  
لان كلامنا على تقدير الجار وقد قال الحانقاني ان الترجيح لا يحل اما ان  
كان بالامر الوجودي واللامر العدمي فان كان بالوجودي فاما ان يكون  
ذلك بقوة في الوصف او لا يكون فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني  
فان كان ان يكون الاثر مختصا بذكر الوصف او لا يكون فان كان مختصا به  
فهو الثاني وان لم يكن مختصا فهو الثالث وان كان الترجيح بالامر العدمي  
فهو الرابع فاقول فيه نظرا ايضا لان قال اما ان يكون بقوة في الوصف او لا  
يكون وقوله او لا يكون يقتضي ان يكون الترجيح بدون قوة في الوصف  
وهو محال لثمة غايه ما في الباب ان يقول هذا اما يلزم ان لو كان الترجيح  
بدون قوة اصلا وجوز ترجيح الوصف بقوة في غيره ونحن لانسلم ترجيح  
الوصف الا بقوة في ذات الوصف دون غيره وقول وان لم يكن مختصا فانه  
لان لا يلزم الترجيح بكثرة الاوصاف والعلل وهو لا يجوز لما بيننا من  
قبلي قال شمس الدين السرخسي بعد ما ذكر الانواع الثلاثة من اربعة انواع  
الترجيح فيما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قدرته في مسئلة  
الاوتبين به امكان تقدير النوعين الاخرين فيه ايضا فوالله العزيز  
انه قال حقا وصدا وليس بين هذه الانواع الثلاثة في الحقيقة فرق  
مساوي التفاوت في العبارات فانها واجبات في الحقيقة الى معنى واحد  
فانك يا فطن اذا ثبتت التفاوت بينهما في الحقيقة بطريق التحقيق  
فانت اى في هذا الباب وانما طفل بل انت مولاي وانما عجل وانما  
قلنا انها في الحقيقة واحدة لان قوة الاثر الوصف لا يكون الا بوجوه  
اثره في غير صورة النوع وهو عين ثبات الوصف على الحكم المشهور  
وعين كثرة الاصول ايضا لان كثرة الاصول عبارة عن ثبوت

حكم الوصف في امره الا ترى ان سور سباع الطير نجس قياسا لكونه شؤرا 145  
حيوان محرم الا كل سباع البهايم طاهرا سحيا لان الطير اما يشرب ما شرب  
بالاخذ بمنقاره ثم لا يتلأج وليس في منقاره نجس لانه عظم جاف فتعارضا وجهها  
القياس والاشتمالان فرجعا لا يحسبان ثبوت قوة في حفظ المياه خصوصيا في الغلوات  
الضرورية قوة الاثر في التخفيف اينما كانت كحل الميتة وشرب الخمر سدا للرق  
وكا جوا كلمة المفرد فان النفس الى غيره ذلك ليس هذا لا عين ثبات الوصف  
على الحكم المشهود به وعين كثرة الاصول فانهم قول الترجيح بقوة الاثر الى  
اخره اعلم ان قوة الاثر اما حلت للترجيح لما ان الوصف اما صار حجة باثرها  
فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول  
بحسب ثبوت العلة والقوة هي الترجمة فصار الترجيح لها صحيحا فان قلت ما وجه صحة  
قول المصنف الترجيح بقوة الاثر وهو على ظاهره فاسد بيانه ان المصنف اخبر ان ما يقع  
به الترجيح اربعة ثم قال الترجيح بقوة الاثر فينبغي ان تلك الاربعة التي يقع بها الترجيح  
هذا والثلاثة الاخذ المذكورة في المتن فيه من الفساد ما فيه لانه يصير ح حاصل المعنى  
ما يقع به الترجيح بكذا وكذا الى اخره بالوجوه الاربعة ولا شك ان المعنى المخرج غير  
الترجيح وكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون لفظ الترجيح وبدون حرف التاني تلك  
الاربعة قوة الاثر وقوة الثبات وكذا كذا قلت لا شك ان التبدل ينبغي ان يكون المقيد  
لشي اخر الترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع  
بالمعنى الاخر فيلزم ح تعدد الترجيح من يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة  
كما يكون ما يقع به الترجيح فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة  
الاثر الى اخره بالوجوه الاربعة قول الترجيح بقوة ثباته الى اخره وهذا  
هو الثاني من اقسام الترجيح على ما قال المصنف والاضرب في قوة ثباته  
راجع الى الوصف والمعنى بقوة ثبات الوصف ان يوجد الحكم به في صور  
كثيرين حيث لا يوجد الا به وذكر الحكم بيانه انا علمنا في سبب الراس فانه



مسح فلا يثبت تثليثه وجميع غيره من ذلك  
الدلائل فوجها تعليلنا بقوة القاطنة به بديانته على الحكم ايها  
وجد الا ترى ان مسح الخف والتيميم ومسح الجبا يوليين محسنون تكراره  
بالاجماع وكذا مسح الجوارب عند من يراه فعلم ان المسح له قوة ثبات  
التخفيف ايها كان بخلاف تعليل الخضم فانه ليس له ثبات فاما نجد  
الركن وليس هناك تكرار كالقيام والقراءة والركوع والسجود في الصلوة  
فان قلت لا نسلم ان اركان الصلوة لا يتكرر واما يكون كذلك اذا لم يتكرر  
الركعة والتكرر موجود ولا مرد بين في السجود قلت لا نسلم انه يلزم  
تكرر القيام وغيره من تكرار الركعة واما يلزم هذا اذا لم يكن كل ركعة صلوة  
على حدة وهذا لان الصلوة عبارة عن الاركان العددية المعمودة وهي حيا  
صلة في ركعة واحدة ولهذا بحث الخالف بان لا يصلي اذا صلى ركعة واحدة  
وعدم التنفل بركعة واحدة عندنا انتهى الدار علم اننا نقول الوتر عنده  
بركعة واحدة مشروع وكذا التنفل بركعة واحدة لا يتكرر فيكون مذهبه  
مدفوعا بمذهبه ولا يلزم منا السجود المتكرر في ركعة لان التكرار هناك ليس  
بسنه بل السجود المتكرر ركن واحد وكلاهما في ان الركن هل يقتضي  
سنة التكرار ام لا فان قلت يرد عليكم الاستحباب فانه يتكرر وهو  
مسح قلت لا نسلم ان الاستحباب مسح واما هو التنقية ان الاستحباب عبارة  
عن استعمال الاجار لازالة النجس والمسح غني فلا يعمل فكيف يقارن هذا  
وحيث نكتفي بمرة واحدة اذا حصلت التنقية فان قلت غاية ما في  
الجباب ان دليلكم اولى والا لوى لا ينفيد بطلان دليلنا كما ان الشيء  
اذا كان له وجهان احدهما احسن لا يكون الا حنف دليلنا علم بطلان  
الحسن قلت لما سلمت ان دليلنا اولى سلمت ان دليلكم باطل  
بيانه ان سنة التكرار مع عدمها بقبضان فلما ثبت عدم السننية

146  
بقوة دليلنا اقرب من غيره  
ارتجاع التنقيض الاخر فلا يحصى كل ح في نادينا عن ايدينا قوله  
في كل ما لا يعقل تطهيره احتزبه عن الاستحباب فانه يتكرر حينما يتكرر لتحصيل  
التطهير لان المقصود منه هو المسح على ما ترقوله ونحوه اراد به مسح الخف  
والجوارب الجباير قوله والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث  
من انصار الترجيح على زعم المصنف قال لكاننا في هذا القسم قريب من الثاني  
لان بينهما فرقا وهو ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف  
باعتبار ثباته على الحكم وفي هذا القسم اخذ من تطايره وقلده بعض الناجز  
اقول فيه نظرا لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الاكثر  
الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف باذن تأمل ان شاء الله تعالى فان  
قلت قوله الترجيح بكثرة الاصول عبارة فاسد لان الترجيح بكثرة العلة لا يجوز  
والفلا بطلنا الترجيح بغلبة الاشياء قلت سلمنا ان الترجيح بكثرة  
العلة لا يجوز ولكن لا نسلم ان الترجيح بكثرة الاصول يستلزم الترجيح بكثرة  
العلة وهو انما يلزم لو كان يلزم من كثرة الاصول كثرة الاوصاف اللازمة متنوعة  
واما المراد من كثرة الاصول وجوه الوصف حال يتعدد المعيس عليه في اعتبار  
غلبة الاشياء المعيس عليه واحد والاوصاف متعددة الا يورس ان لان فوق قاس  
الاخ على ابن العم المشابه بينهما من وجوه مثل حل الجميلة ووضع الزكوة وثبوت  
القصاص وحرمان الازن بالاقرب وقال لا مشابهة بين الاخ والاب الابا المحرم  
وهو فاسد لانه هو الترجيح بكثرة العلة وهو لا يجوز لما قررناه فيما حورناه  
من قبل قوله مع اي وصف قوله والترجيح بالعدم عند عدمه اي  
الترجيح بعدم الحكم عند عدم الوصف وهو ضعف اي الترجيح بالعدم اضعف  
وجوه الترجيح لان عدم الوصف لا اثر له في انعدام الحكم لجواز ان يكون الحكم  
معلولا بعلة شتى لكن عدمه عند عدم دليل شدة الاتصال بين الوصف



والحكم فيعلم ترجحاً وان يرجع عدمه الى ما اذا كان منسجماً بالترتيب  
 انه منسجماً فلا يسن بتبليغه حيث رجحناه بالعدم على ما قال المحقق ان المسح  
 اذا انعدم ينعدم عدم سنية التثليث الا يترك الى غسل الوجه وتغييره  
 مما قاله المحقق ليس كذلك لان بانعدام الركنية لا ينعدم سنية التثليث  
 الا يترك الى المفرضة والاستئناف عند عدمه الى عدم الوصف لصحة  
 اي صحة الوصف قوله **واذا تعارضت ترجيحاً** انتهى الى اخره اعلم ان  
 الدليلين اذا تعارضوا ودليل الترجيح في بعضهما معنى في الذات وفي الاخر  
 معنى في الحال فاعتبار المعنى الذي هو في الذات اولى من اعتبار المعنى الذي  
 هو في الحال لان الذات اقوى من الحال لان الذات قائم بنفسه والحال امر  
 بخارج قائم بالذات فيقتضي وجوده الى وجود الذات وجود له بدون  
 وجود الذات والذات يوجد سواء وجد الحال او لم يوجد فلما ثبت هذا  
 قلنا ان صوم رمضان يتبادر بينه وجوه في اكثر النسخ اعتبار الجانب  
 الذات وبفساد اعتبار الجانب الحال بيانه ان الصوم عبارة عن الامسك  
 في جميع النهار وهو ركعت واحد والنية شرطه ليحصل الا خلاص فاذا وجدت  
 في اكثر النسخ تحصيلها وجدت في جميعه لترجح جانب الوجود لان الكثرة  
 من باب الوجوه وما قاله ان افنى انه يفسد لفقده ان النية في بعض لانه صوم  
 فرض اعتبارها فلو اعتبر معنى في الحال لان الفرضية حال معترض على ذات الصوم  
 فيكون ما قلناه اولى لكونه اقوى فان قلت ينبغي ان يكون ما قاله ان فنى  
 احق بالا اعتبار لترجح عدمه على الوجوه بالا صالة بيانه ان الاصل في كل  
 ممكن تقوم بعدم والصوم ممكن فيكون الاصل في عدمه قلت سلمنا  
 ان عدمه هو الاصل في الممكن لكن لا سلم ان عدمه معني بعد وجوه  
 دليل الوجوه ودليل الوجوه باقتدار النية في اكثر النسخ ان ترى  
 انا رجحنا نفي الصوم في النفل اذا وجدت النية في اكثر النسخ لترجح

جانب الوجود وليس بين الفرق والنفل فرق لان الاكل واحد منها 147  
 عادة لا تقع بدون النية لان النية شرط لها فاعتبرت الكثرة في النية  
 فتعين في الفرض بالقياس الصحيح قوله **والسنة لا يعلم بطلان**  
**والاجل** وهذا لانه يعلم بغيره العقل ان المبطّل للشيء والحال ليس له قوة  
 الذات فلان لا يكون اقوى منه اولى فلا يعلم بطلان الذات برجحانه على  
 الذات قوله **وعلى هذا** اي على هذا الاصل ومعون الرجحان في الذات  
 احق من الرجحان في الحال قوله **بالغلبة** اي بالنية وجدت اي  
 الغلبة قوله **لانه ترجيح** بمعنى الحال اي لانه الترجيح بالفساد ترجيح  
 معنى في الحال وقد مر بيانه قبيل هذا ففصل **قوله** بالتحديد اراد  
 بها الكتاب السنة والاجماع ذكرها اي ذكرها في ما يتعلق به اراد به السبب  
 والعلة والشرط والعلامة قوله **وانما يصح التعليل** بالقياس بعد معرفة  
 هذه الجملة وهذا لان القياس لا بد له من اصل يجمع عليه وهو الحكم الشرعي ولا  
 بد من امر يثبت به ذلك الحكم وهو العلة الموجودة في الاصل والفرع والشرط  
 في معناها لان الحكم يضاف اليها طالما تكون العلة صالحة لا مضافة اليها  
 اليها وكذا السبب حيث يضاف للحكم اليه اذا كان في معنى العلة وكذا  
 الفلاد منه لانها هي المعلة للعلة فيكون اذن حاصل ما يتعلق به الحكم  
 هذه الاربع فلا بد من معرفة هذه الجملة **اعني الحكم الشرعي** وما يتعلق به  
 الحكم الشرعي لانه القياس يتوقف وجوده على وجودها قوله **فالحقناها**  
 بهذا الباب الى اخره اي الحقنا هذه الجملة بمقتضى القياس لتكون حكمه  
 وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطرديه وبيان المعارضات والرجح  
 ثم اعلم ان المصنف رحمه الله انا قال هذا البيان نسبة هذا الباب بما تقدم  
 فافهم فان قلت يقتضي كون هذه الجملة وسيلة الى القياس ان تكون  
 هذه الجملة مقوماً ذكرها على القياس لان الوسيلة عبارة عن

هذه الجملة  
 وسيلة الى  
 القياس  
 ما احكمنا  
 التعليل  
 شرط القياس



امر يتوسل به الى الشيء فيكون الوسيلة سابقة على الشيء بحاله حصوله  
وهذا ظاهر فلم احدث عن القياس قلت لوجهين احدهما ان هذه الجملة  
لما كانت وسيلة الى القياس صار ما هو المقصود من ذكر الوسيلة وهو  
القياس فقدم ذكر المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان لا يوجد الشيء في الخارج  
الا بعد وجود وسيلة والثاني ان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه والى علة  
جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر عرف في بيان ركن القياس بعد وجود  
شروطه المذكورة في اول القياس ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم الثبة  
حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان تكون العلة اسما ومعنى وحكما واسما  
ومعنى لاحكام الى سائر الوجوه الالهية لان ذلك امر لا يدعى اصل الحكم واصل  
العلة فلهذا اشرت هذه الجملة عن القياس والله اعلم هذا ما ظهر لنا  
في هذا المقام من السؤال والجواب بعون الملك الوهاب وما قيل انما ظم  
القياس على وسيلة ليكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة  
الى القياس قبل ذكر القياس بمانع ان يكون القياس مرتباً على الكتاب  
والسنة والاجماع كان ذكر الشروط اولاً لم يكن مانعاً لترتيب القياس  
فافهم قول حقوق الله تعالى خالصة اعلم ان المراد من حق الله تعالى  
ما كان ثبوته عاقفاً في جميع العباد وهذا لان الاشياء في الاصل كلها لله تعالى  
عندها وعرضها كلها وبعضها الا ان الله تعالى بكرمه ولطفه جعل بعضها  
حق لادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاماً فهو حق الله تعالى لان  
هناك ليس ادمي اولى بجعله حقه من غيره وما كان خاصاً فمن كان قابلاً  
فهو اولى بجعله حقه فنقلنا انه حق لادمي قوله وما اجتمع فيه  
للقائمان في اخره كحد التقدي فان قلت لم قلتم ان فيه اجتماع الحقيقتين  
لانتم ذكر اولين سلمنا فلم قلتم ان حق الله تعالى فيه غالب قلت اما  
الجواب عن الاول فان في حد التقدي اختلافاً من الفساد والاشكال

ان هذا المعنى يقع نفعه عاماً ونحن بينا اولاً ان الواقع عاماً حق الله تعالى 148  
فيكون من هذا الوجه حق الله تعالى وفيه ايضا صيانة العرض عن الفساد والادنى  
هو المنفعة بهذا المعنى خاصة فيكون من هذا الوجه حق العبد فيجتمع الحقان  
واما الجواب عن الثاني فنقول لما ثبت ان في حد التقدي الحقيقتين جميعاً  
قلنا ان في الغالب فيه حق الله تعالى لان مال العبد لله تعالى ولا يتعكس والباقي يعرف  
في الهداية وغيرها فان قلت فلم لم يقولوا في القصاص كذلك فان فيه ايضا حق  
الله تعالى وهو حق العبد اما حق الله تعالى فبا اعتبار اخلا العالم عن الفساد واما  
حق العبد فبا اعتبار تشني الصدور بالقصاص وتشني يقع نفعه خاصا لمن  
وقعت عليه الخطاية ولم قلتم فيه ان حق العبد غالب قلت انما ندع ان كل موضع  
اجتمع فيه الحقان فيكون حق الله تعالى فيه غالباً بل ثبت الغلبة فالدليل  
وهنا دل الدليل على غلبة حق العبد حيث جاز الاعتراض عن القصاص بالمال  
بالصلح وكذا يصح عفو المخروج قبل ان يموت واعتراض العبد عفو لا يكون  
الا في حقه فعلم ان الغالب فيه حق لادمي ثم اعلم ان في حد التقدي اختلافاً  
بين مننا نحننا قال غامتهم ان الغالب فيه حق الله تعالى منهم خمس الائمة  
الرخسي وخمير الاسلام البيزدوي وقال بوضهم الغالب فيه حق العبد منهم  
صدر الاسلام ابو اليسر البيزدوي وهو قول الثاني ايضا وهو يعرف في  
الفروع قوله عبادات خالصة اراد بها ما ليس معنى المونة اعلم  
ان المصنف انما ذكر الايمان اولاً لما انه اصل العبادات البدنية والمالية  
كلها حيث لا يصح عبادته ما بدفن الايمان وانما ذكر الصلوة عقيبها  
لانها مالية الايمان وثانيتها لا يردى الى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب  
ويقومون الصلوة ولائها وجبت شكر النعمة البدن التي هي اعل التقيين  
نعمة البدن ونعمة المال لان المال انما يطلب للمنفعة ولا يتعكس فذكر  
الزكوة عقيب الصلوة لانها ام العبادات المالية كالصلوة ام العبادات  
البدنية



فتناسب ان يذكر عقيب الصلوة قوله ونحوه اراد بالصوم والجماع والاعتكاف وانما لم يذكر الصوم قبل الصلوة لان الصلوة هي الاصل  
 بليل وجوبها في كل يوم بخلاف الصوم وسقوط الصلوة عن الحائض والنفساء  
 لدفع الحرج ولان الصلوة مشتملة على جميع اجزاء البدن فلهذا وجب لها  
 بخلاف الصوم فانه ليس الا كف عن اقتراف الشهوتين شهوة البطن  
 وشهوة الفرج والكف ركن واحد وانما لم يذكر قبل الزكوة لئلا يفتضح  
 ان يكون الزكوة عقيب الصلوة وذكر الحج عقيب الصوم لان الصوم فرض  
 كل سنة والحج فرض العمر لا فرض كل سنة واخذ ذكر الجماع عن الحج لان الحج فرض  
 عمن وهو فرض كفاية حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقي لان  
 المقصود من الجماع دفع شر المشركين واعلا كلمة الله تعالى وقوله  
 فلا يقتصر على كل واحد بعد ذلك الا اذا وقع التغير عما صح يكون فرض  
 عمن وذكر الامتكا في احوال ان العبادات السابقة فرض وهذا  
 مستباح سنة مؤكدة ولا شك ان مرتبة الفرض اعلى بالذکر الاول  
 قوله وعقوبات كاملة كالحد واداء الكاملة ما كانت تامة في كونها  
 عقوبة وهو احتراز عن حرمان الميراث فانه عقوبة قاصرة على اثنين  
 واداء الحد وحق الزنا والسرقة والشرب واخوت العقوبات  
 عن العبادات لان العبادات هي المقصودة من الاوامر والنواهي فان  
 قلت فلم قلت ان هذه الحدود وحقوق الله خالصة سلمنا ان حد  
 الزنا والشرب حق الله خالص لانه لم يشوع لجنائية وقعت على  
 حق العبد اما الشرب فظاهر وكذا الزنا لانه ليس جنائية على الزاني  
 ولا على المني فيه بل فيه نفعها وهو قضاء الشهوة ولكن لا سلم ان حد  
 السرقة حق الله تعالى فلا بد من الدليل قلت ان العين بالسرقة  
 لا يبيح حقاً موصوفاً للعبد فلو بقي كان مباحاً في نفسه

في نفسه يقتضي ان لا يثبت القطع وكونه مقصوداً للعبد يقتضيه  
 شبهة الشبهة فينتفي القطع لكن القطع بالاجماع لما كان ثابتاً علمنا ان  
 العصاة في العين انتقلت الى الله تعالى وقعت السرقة جنائية على حقه  
 تعالى فقلنا ان حد السرقة حق الله تعالى خالصاً قوله ونسبها  
 اجزائه اي نسي العقوبة القاصرة اجزائه للمفروق بين العقوبتين قوله  
 وذلك مثل حرمان الميراث اي العقوبة القاصرة فان قلت لا نسلم ان  
 حرمان الميراث عقوبة وليكن انه عقوبة لكن لا نسلم انه عقوبة قاصرة قلت  
 اما الجواب عن الاول فان العقوبة ما يجب جزاءاً على ما شورة المخطور  
 وحرمان الميراث وجب جزاءاً على ما شورة القتل المخطور فتكون  
 عقوبة واما الجواب عن الثاني فاقول لا شك ان ثبوت المعلوم  
 يجب بثبوت العلة ان كانت كاملة كان كاملاً وان كانت ناقصة  
 كان ناقصاً والحرمان يجب يقتل الخطي والنائم بان انقلب على  
 مورثته وفي فعلها قصور فيكون للزمان عقوبة قاصرة والدليل  
 على قصور فعلها عدم وجوب القصاص عليها فلو كان كاملاً لوجب القصاص  
 ففي العام ثم اعلم ان حرمان الميراث لما كان عقوبة لم يثبت في حق  
 الصبي والمجنون عندنا خلافاً للشافعي لان اهليه العقوبة يقتضي  
 سابقاً للخطاب وها غير غا طيبين فلا يستحقان العقوبة اما آخر  
 الداييين الامر من قسم العقوبات للكون مركباً لان المركب لا يكون  
 الا بعد وجوه المفرد فان قلت لم قلت ان الكفار مركبين الامر من  
 قلت لان فيها معنى العبادات والعقوبة اما الاول فمن حيث كونها  
 امتثالاً للامر وكونها اعتقاداً وقياماً او اطعاماً واما الثاني فمن  
 انها وجبت جزاءً على جنائيه وقعت من العبد وقد قيدت بالعبادة

في نفسه يقتضي ان لا يثبت القطع وكونه مقصوداً للعبد يقتضيه  
 شبهة الشبهة فينتفي القطع لكن القطع بالاجماع لما كان ثابتاً علمنا ان  
 العصاة في العين انتقلت الى الله تعالى وقعت السرقة جنائية على حقه  
 تعالى فقلنا ان حد السرقة حق الله تعالى خالصاً قوله ونسبها  
 اجزائه اي نسي العقوبة القاصرة اجزائه للمفروق بين العقوبتين قوله  
 وذلك مثل حرمان الميراث اي العقوبة القاصرة فان قلت لا نسلم ان  
 حرمان الميراث عقوبة وليكن انه عقوبة لكن لا نسلم انه عقوبة قاصرة قلت  
 اما الجواب عن الاول فان العقوبة ما يجب جزاءاً على ما شورة المخطور  
 وحرمان الميراث وجب جزاءاً على ما شورة القتل المخطور فتكون  
 عقوبة واما الجواب عن الثاني فاقول لا شك ان ثبوت المعلوم  
 يجب بثبوت العلة ان كانت كاملة كان كاملاً وان كانت ناقصة  
 كان ناقصاً والحرمان يجب يقتل الخطي والنائم بان انقلب على  
 مورثته وفي فعلها قصور فيكون للزمان عقوبة قاصرة والدليل  
 على قصور فعلها عدم وجوب القصاص عليها فلو كان كاملاً لوجب القصاص  
 ففي العام ثم اعلم ان حرمان الميراث لما كان عقوبة لم يثبت في حق  
 الصبي والمجنون عندنا خلافاً للشافعي لان اهليه العقوبة يقتضي  
 سابقاً للخطاب وها غير غا طيبين فلا يستحقان العقوبة اما آخر  
 الداييين الامر من قسم العقوبات للكون مركباً لان المركب لا يكون  
 الا بعد وجوه المفرد فان قلت لم قلت ان الكفار مركبين الامر من  
 قلت لان فيها معنى العبادات والعقوبة اما الاول فمن حيث كونها  
 امتثالاً للامر وكونها اعتقاداً وقياماً او اطعاماً واما الثاني فمن  
 انها وجبت جزاءً على جنائيه وقعت من العبد وقد قيدت بالعبادة



إذا عتقوبة وجوباً السقوطه بالسبب كالحقوق وعبادة فيها معنى  
الموتة الى اخره وهي صدقة الفطر فان قلت لا نسلم ان صدقة الفطر عبادة  
وليس سلمنا لكن لا نسلم ان فيها موتة وليس سلمنا لكن لا نسلم ان فيها حق  
تعالى وليس سلمنا لكن لا نسلم انها حق لله تعالى خالصا قلت اما الجواب  
عن الاول فاقول ان العبادة عبارة عن فعل بآية الشخص تزداد وتعظم الله تعالى  
وصدقة الفطر بدو الماشاة فيكون عبادة بمانه ان المتصدق بها الما قدوة  
بها فصدق بها الفقير تعظيماً لا مران راع والآ فلا حق للفقير على الغني فيثبت  
انها عبادة وايضا لا يصح ادائها الا بنية العبادة بالاجماع فيدل استراط  
نية العبادة على انها عبادة والجواب عن الثاني ان الموتة ما يكون سبب  
بقا الشيء وصدق الفطر سبب لبقا الدار فيكون فيها معنى الموتة فان قلت  
هذه دعوى اخرى فلا بد من حجة فلم قلتم ان الموتة عبادة مما قلتم ونحن لا نسلم  
ذلك قلت لليلين احدها دلالة العرف وهم انهم يقولون موتة البيتيم الغالي  
على فلان او موتة الصغير على ابيه يريدون به ان ما هو سبب بقاء البيتيم الصغير  
على الغلان او على الاب والثنائي دلالة الاشتقاق بمانه ان الموتة لايج اما ان  
يكون ميسرها اصلية او زاوية فان كانت اصلية يكون وزنها فعולה من  
ما يجوز ومع مانه اي قام بموتة الى كفاية ولا يشك ان ما كان كفاية للشيء  
يكون ذلك سبب بقاءه فيكون الموتة سبب بقاء الشيء لانها قلت واؤها حمزة  
تحقيقا وان كانت زاوية تكون مفعلة من الاول وهو الثقل واجلها ما وانه فتتولد  
حركة الواو الى ما قبله تحقيقا فيكون تسمية بقاء الشيء بالموتة لكونه مستلزما  
للمثقل والجواب عن الثالث والرابع ان المستحق للعبادة هو الله تعالى  
لا غير وصدق الفطر عبادة فيكون المستحق لها هو الله تعالى قوله حتى  
لا يشترط لها كمال الاصلية نتيجة لوجود معنى الموتة في صدقة الفطر بمانه ان  
معنى الموتة لما ثبت لم يشترط كمال الاصلية وهو بالعدل والبلوغ حتى وجبت

150  
صدقة الفطر على الصبي والمجنون في مالها عندا في حنيفة واي يفسد له  
اذا كانا غنيين لكن يودي عنها الدوى كما في سائر الموان كنفقة الزوجات  
والحارم بخلاف الزكوة حيث لا يجب عليها عندنا لانها عبادة محضة  
من العبادة لا بطلا وهي ليسا باعل للابتلاء قوله وموتة فيها معنى  
القربة وهي العشر اما معنى الموتة فيه فباعثا ران العشر سبب حفظ الارض  
وانزالها بيان ان العشر تصرف الى مضاف الزكوة والفقرا العازين  
الزابين عن بيضة الاسلام وهم يتعدون به يدفعون مشا الكفرة  
وسقى الاراضى في ايدى اربابها سالمة وكذا اذا لم يكن الغزاة فقدا  
يكون العشر سبب حفظ الاراضى ايضا لان سائر الضعفاء المحتاجين  
الاخوين للفقير يدعون لغزاة المسلمين بالمخير والنصرة فينصرفون ببركة  
دعائهم على ما قال عليهم السلام انكم تنصرفون بضغفا ليكم ويدفع العشرة  
بعد ذلك مشا الكفرة النجوة بالعبادة والقرب فيكون العشر حجة سبب البقاء  
راسى المسلمين محفوظه واما معنى القربة فيه فباعثا ران العشر تقرب الى  
الله تعالى تعظيماً اياه الا يرك ان فيه امتثالاً لا مران راع قال تعالى واتوا  
حقه بعم حصاده وقال عليهم ما اخر جنة الارض ففيه العشر  
يود معنى القربة في العشر كون مصرفه مصرف الزكوة فان قلت بالفرق  
بين صدقة الفطر والعشر جعل المصنف هناك العبادة اصلاً بقتيم  
ذكرها على الموتة هنا جعل الموتة اصلاً حيث قدما فقال موتة فيها معنى  
القربة قلت الفرق بينهما معنى حلى على العاقل حتى عن الغافل وهو  
ان فات الصدقة بنى عن العبادة لان الصدقة تمليك الشيء الفقير  
لرضا الله تعالى وهو عبادة بخلاف العشر فان ذاته ليس الا هو جزاء  
واحد من الاجزاء العشر وهو ليس بعبادة بالنظر الى ذاته  
وهو ظاهر لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض



في العشر دون الصدقة ولهذا فم فيها ما اخرجني فانه في مستخرج  
عما قال بعض الشارحين من طويل لا طائل تحته عند اتمام النظر وانعام  
الفكر قول **وهذا لا يقبل** علم الكافر هذا ايضا لمعنى القربة في  
العشر ببيان ان الكافر لم يكن اهلا للقربة لم يؤخذ منه العشر ابتداء  
معنى القربة في العشر قول **وجاز البقاء عليه** عند عدمه له هذا ايضا  
لمعنى الموانة في العشر ببيان ان الاشتراك الذي ارض العشر من المسلم يبقى  
الارض عشرية كما كانت عند عدمه ان عمدا ربه الله يقول اجمعنا واياكم ان  
في العشر معنى الموانة ومعنى القربة فباختبار الثاني لا يكون الكافر اهلا  
اصلا وباعتبار الاول يكون اهلا فواجبنا عليه العشر بقاء ولم توجه  
ابتداء علا بالحقين عند ان يوسف عجز العشر مضاعفا لان العشر لم يكن  
بقاؤه علم الكافر لوجود معنى للعبادة وجب عليه التضعيف قياسا  
على التغلب لان التضعيف العشر هو من تبديله الى الخراج وعند ان  
عجز عليه الخراج لان الكافر ليس باهل للعبادة اصلا للتناقض بين الكفر والعبادة  
فلما لم يكن اهلا للعبادة بطل العشر لان فيه معنى العبادة فلما بطل العشر  
بقى الارض خالية عن الحق والارض لا يبقى خالية عن الحق اما العشر  
واما الخراج وقد انتفى العشر لان في عجز الخراج فصار كجوسي جوع  
حارة بنسبانا والجواب **عما قال** ابو يوسف ان التضعيف في حق  
التغلب عرف باجماع الصحابة بخلاف القياس فلا يجوز ان يقاس عليه  
غيره قول **وموانة** فيها معنى العقوبة وهو الخراج ببيان ان  
في الخراج معنى الموانة باعتبار انه سبب حفظ الاراضى وانزالها لانه  
مصرف الى الفقراء وهم يقتلون مع الكفار بقوة الخراج فيبقى الارض  
سائلة في ايدي اربابها وكذلك فيها معنى العقوبة لان فيها بعض  
الذي لا يرد الى ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اراد له الزراعة

في دار قومهم دخل من ايديهم في دارهم المعنى فيه ان الخراج انما يجب 151  
علم من يشتغل بعمل الزراعة وهو عمارة الدنيا ولا شك ان عمارة الدنيا  
اعراض عن العقبي لان الاخوة والدنيا بمنزلة المشرق والمغرب  
فيقدر ما يقرب الشخص من المشرق يبعد من المغرب لا محالة  
الا عراض عن العقبي والاستغفار بعمارة الدنيا هو الازل وما شوع  
لهذا المعنى يكون عقوبة وهذا ظاهر فان قلت ينبغي علم هذا ان  
لا يكون بين العشر والخراج فرق وينبغي ان يقال العشر مؤنة  
فيها معنى العقوبة كالمخراج لان الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا  
هناك حاصل قلت المشتغلون بالزراعة والعمارة على نوعين بعضهم  
اشتغلوا بعمارة الدنيا بعمارة الاخوة وهم المسلمون وبعضهم اشتغلوا  
بعمارة الدنيا للدنيا وهم الكافرون فالعشر وجب على الاولين والخراج  
على الاخيرين وبينهما فرق لا يدرك ان الخراج يجب بالتمكن من الزراعة  
دون العشر وجوبه على المسلم في حالة البقاء باعتبار معنى الموانة فيه  
فلا يقدر فيما قلنا لان كلامنا في الابتداء قوي وكذلك لا يبتدأ علم  
المسلم بهذا ايضا لمعنى العقوبة في الخراج الى لا يبتدئ الخراج على  
المسلم في ارضه باعتبار معنى العقوبة قول **فجاز البقاء عليه**  
هذا ايضا لمعنى الموانة يعني ان في الخراج لما كان معنى الموانة امكن  
القول ببقائه بعد اسلام الكافر لان المسلم اهل لتحمل الموانة فان قلت  
ما الفرق لا في حقيقته بل في معنى بين العشر والخراج حيث لا يقول  
بقا العشر ويقول بقاء الخراج مع ان فيها الموانة قلت الفرق  
بينهما ان العشر لما كان فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل  
للعبادة لم يقل بقاء العشر على الذي اذكر في ارضه عشرية  
من المسلم والخراج وان كان فيه معنى العقوبة قال ببقائه على المسلم



لان المسلم اقل العترة اذا تقرر سببها ولا تنافي بين الاسلام والعقوبة  
فاما يمكن القول ببقائه قوله وحق قائم بنفسه هذا هو الثامن  
من الثمانية التي هي حقوق لله تعالى خالصة والمواد من الحق القائم بنفسه  
حق ثابت بلا سبب مقصود خمس الغنيمة والمعدن بخلاف الصلوة  
والزكاة وغير ذلك فان لها اسبابا مقصودة كما تزيينها فان قلت  
ان الخمس له سبب مقصود فلم يجوز ان يكون للجهاد سببا مقصودا  
له قلت لا يجوز ان يكون للجهاد سببا مقصودا له قلت لا يجوز ان يكون  
للجهاد سببا مقصودا له لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع  
شوكة الشرك لا يرى الى قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون فتنه ويكون  
الدين لله فلما ثبت ان الجهاد وصفه ويشترط لهذا المعنى يكون حصول  
خمس الغنيمة ثابتا فثبتا فلا يكون للجهاد سببا موضوعا للخمسة قصدا  
فان قلت هذا مسلم ولكن لم يجوز ان يكون نفس الغنيمة او نفس المعدن  
سببا للخمسة قصدا والا فثابت على ما قلتم في سالف الابواب دليل السببية  
قلت يلزم ان يكون كل الشئ مقوما على جزائه وهو فاسد لان كل  
اشئ يتأخر عن جزائه وجودا وعدما اما وجودا فظاهر لانه ما يوجد  
لجزء لا يوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجوز لا ينتفي الكل  
وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لما له ما خوة فثبت الاعلاء كلمة الله تعالى و  
وخمسة جزؤها فلو كان الغنيمة سببا للخمسة يلزم ان يكون الكل مقوما  
على جزائه لان سبب الشئ ابدى سابق عليه ولا مرعى هذا في المعدن  
فافهم فان قلت ثبت مجموع ما قلتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب  
مقصود موجب على العبد حقا ابتداء ولكن لم قلتم انه حق لله تعالى خالصا  
قلت لما قلنا انه حق لله خالصا لنقل العقل اما الاول فتقوله تعالى  
فل لا تقال له واما الثاني فهو انه حصل في خمس الجهاد والجهاد

حق الله تعالى على ما بينا وما حصل في خمس حق يكون حقه ايضا لان العبرة 152  
للمتضمن لا للتضمن ثم اعلم ان الخمس لما كان ثابتا بلا سبب مقصود  
موجب على العبد حقا ابتداء قلنا ان الخمس لم يكن حقا لازما علينا اذ اؤاه  
طاعة من الله تعالى بل هو حق استبقاه الله تعالى لنفسه كما بينا على ما كان  
لان الاشياء كلها لله تعالى في الاصل والغنيمة ايضا يكون كلها لله تعالى باعتبار  
الاصل الا انه اوجب صرف اربعة الاخماس الى الغنائم يكرم ولطفه منه  
عليهم فبقى للخمسة على ما كان حقا لله تعالى فوجب صرفه فثبت في الآية فتولى  
احدة وقسمته من كان خليفه الله في ارضه وهو السلطان على ما قال عليه  
السلطان خليفه الله في ارضه ثم اعلم ان الخمس لما لم يكن لازما اذ اؤاه على  
العبد جاز حقه الى من استحق اربعة الاخماس اذا كان محتاجا لخلاف الزكاة  
حيث لا يجوز صرفه الى صاحب المال لانه لا يزم اداؤها عليه لا يخرج عن  
العهد اذا صرف الزكاة الى نفسه كتدبير ما هو لازم عليه وهو الاداء وكذا  
يجوز للخمسة لبيها شتم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله تعالى لم يكن  
من غسالة الناس وادوا ختمهم فحل لهم بخلاف الزكاة لانها في ضمن اقامة  
القربة صادرة غسالة بسراية الذنوب اليها فلم يحل لهم شرعا حياية لشرفهم  
هذا هو التحقيق الكافي لا ريب الا لبيان من الاجاب وقيل المراد من  
الحق القائم بنفسه ان لا يكون متعلقا بذمة العباد قوب خمس  
الغنائم والمعدن وهي جمع معدن وهو اسم لما له حلقه الله تعالى تحت  
الارض يوم خلق الارض ونزح خمس المعدن يفصيل لان عرفت في النوع  
وتوكلنا ذكرها خوف الملاحة قوله فصار المصاب به له اي صار المصاب  
بالجهاد لله تعالى قوله كله بالرفع تأكيد لقوله المصاب قوب ولعل  
جوزنا صرفه اي صرف الخمس الى من هو في الغنائم والمعدن لكن بشرط  
الاختياج الا يرد الى ما قال في شرح مختصر الطحاوي ويجوز ان يصرف



للمسألة ان نفسه اذا كان دون المائتين و هذا ما ينبغي فلا يجوز له تناول  
للمسألة بل دليل ما روي عن علي رضي الله عنه انه تركه للواحد ثم اعلم ان قوله  
و هذا يجوزنا ايضا لقوله فلم يكن حقا لزمانا اذ هو الى اخره وكذا قوله وحل  
لبنى هاشم ايضا لريضا و بيان كونها ايضا حقا اذ روي فيها ذكرنا قبيل هذا قوله  
و حقوق العباد اكثر من ان يحصى وهي كالتكاح والطلاق والعتاق  
والتدبير والكتابة والبيع والاشترى والوكالة والكفالة والمضاربة  
و حضانة الدابة و حضانة المتاع والمغضوب وغير ذلك قوله و اما القسم  
الثاني وهو عطف على قول في اول الفصل فاما الاحكام و اراد بالقسم الثاني  
ما يتعلق بالاحكام المشروعة و قد ذكر الاحكام لكونها مقصودة بثبوت  
فاربعة الى اخره و قد ذكر كونها اربعة في اول الفصل اعلم اننا بينا معنى السبب  
ما هو لغة واصطلاحا في فصل بيان اسباب الرابع و بينا ايضا ان الحكم متعلق  
بالسبب لخطاب لوجوب الاداء فلا يفيد فالا ف تذكر انقسام السبب  
والعلة ان شاء الله تعالى قوله و اما السبب الحقيقي الى اخره فان قلت  
ان المصنف ذكر للسبب لا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم  
قيد بالحقيقي حين اراد تعريفه فما فائدة التقييد والاطلاق قلت ابا  
لم يقيد الا باعتبار ان فواده بيان انقسام السبب حقيقيا كانا و مجازيا  
فالطلق يشمل النوعين اما هنا فقد قيد بالحقيقي لان المقام مقام التعريف  
لان التعريف انما يكون لبيان حقيقة الشيء لان التعريف بيان  
ذاتيات الشيء فلم يكن له بد من ذكر الحقيقي فلما طلق لوجه المبتدأ  
ان السبب يكون فعكس كيف ما كان ولين كذلك فافهم قوله فيما  
يكون طريقا الى الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي المجازي والعلة  
الحقيقية والمجازية والشرط لان كلاهما طريقا الى الحكم فافهم قوله  
من غير ان يضاف اليه وجوب احتراز عن العلة الحقيقية ولا وجود

في  
الكتاب  
في  
الكتاب

153 احتراز عن الشرط ولا يعقل فيه معان العلة احتراز عن سائر انواع  
العلة وقوله لكنه يخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب احتراز  
عن السبب المجازي كقول الدابة وغيره فان قلت يلزم على هذا تعريف  
الشيء بنفسه وهو باطل بيان الملازمة ان المصنف ذكر في تامة تعريف  
السبب علة لا يضاف الى السبب فيكون تعريف السبب بالسبب فكان ينبغي  
ان يقول اليه مكان قوله الى السبب ليوضح الضمير الى ما قلت لما كان اقامة  
المضمر مقام الظاهر والعكس جائزا لتساع كشمرة ذكر عندهم قال الله تعالى  
قل هو الله احد الله الصمد فاقام الظاهر مقام المضمر ولم يقل هو الصمد فخامة  
في الاطهار وقال تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل ولم يقل و به نزل وقال  
تعالى ولو يو اخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليهم من دابة اى الارض فاقام  
الضمير مقام ظاهره غير مذكور اختصارا وجه التمسك ان الضمير في اليه  
لما كان راجعا الى ما هو عبارة في الحقيقة عن السبب لان الحد في الحقيقة  
هو الحدود وغير ان العاير بينهما اجمالا وتفصيلا اقام الظاهر مقام السبب  
المضمر وقال الى السبب قال بعض الشافعية احتراز المصنف بقوله ولا وجود  
عن العلة والشرط فيه نظرا لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله مرة فيقع  
الاحتراز عنها مرة ثانية مستدركا لا فائدة فيه قوله لا تضاف صفة  
لشدة سابقة وهي علة قوله ومثل ذلك دلالة السارق الى السبب الحقيقي  
مثل دلالة الانسان سارقا على مال انسان ليسدقة فان دلالة سبب  
محض يخلل بينه وبين الحكم علة و هو فعل السارق وفعله غير مضاف  
الى الدلالة بل هو حاصل باختيار السارق فلما كانت الدلالة سببا محضا  
لم يضمن الدال شيئا لان الاصل في اضافة الحكم العلة لخصوله بها لا السبب  
المحض قوله فان اضيفت اليه الى اخره اى ان اضيفت العلة الى  
السبب صار للسبب حكم العلة فيلزم ان كان على صاحب السبب



كان في قود الدابة وسوقها اذا تلف بها معنى بيان هذا ان القود او السوق سبب  
للاضرار لكونه طريقا اليه في الجملة لكنه غير موضوع له فلاجل هذا لم نقل بان  
علة بل قلنا انه سبب في معنى العلة اما كونه سببا فباعتبار ان التلف  
لم يحصل بنفس القود والسوق بل بعلة متخللة بينه وبين السبب وهي  
فعل فاعل مختار اعني وطاء الدابة واما كونه في معنى العلة فباعتبار ان علة  
التلف حصلت به فاضيف الحكم اليه فيقول تلف كذا بقود الدابة وسوقها  
فلم يبق سببا محضا كونه علة للحكم والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن  
العلة صاحبة لا ضافته اليها وهذا العلة غير صاحبة لان فعل الحيوان هدر  
لقوله عليه السلام جرح الحمائم جبارا غير اننا اضيفنا الحكم الى صاحب علة  
العلة باعتبار ان العلة الاخيرة مع حكمها حكمان لها لان الدابة تجري على  
طبع السابق والتايد فان قلت ينبغي ان يلزم القصاص على القايده السابق  
اذا وطئت الدابة انسانا فاهلكته لانه صاحب علة العلة قلت انما لم يلزم القصاص  
لانه جزا المباشرة ولا مباشرة وهذا لم يحرم عن الميراث ولم يجب عليها  
الكفارة لعدم المباشرة فان قلت قد ذكرتم قبل هذا ان قود الدابة سبب  
بجازي فحقن لا نسلم انه سبب ولكن سلمنا ولكن لا نسلم انه سبب بجازي  
ولم لا يجوز ان يكون سببا حقيقيا قلت اما الجواب عن الاول فنقول  
ان السبب ما يكون طريقا الى الشيء كما تربيانه وقود الدابة بعد المثابة  
فيكون سببا واما الجواب عن الثاني فنقول ان السبب الحقيقي هو  
ما هو المذكور اولاً ومن جملة هذه ان يتخلل بينه وبين الحكم علة غير مضافة  
الى السبب في قود الدابة وسوقها العلة مضافة الى السبب فتثبت  
المغابرة بينهما فيلزم من كون الاول حقيقيا كون الثاني غير حقيقي  
وهو المراد بالجازي لانه لا يجوز ان يكون اثارا حقيقيا ايضا لانه  
لا يلزم التعدد في حقيقة الشيء وهو باطل فان قلت هذا

154  
انما ثبت اذا صح كون اذن حقيقيا ونحن لا نسلم قلت هذا امر صلاحي  
اصطلاح عليه كبار الامة مثل شمس لا يمه ونحوه لا سلام وغيرهما ولم ينقل خلاف  
غيرهم فحل محل الاجماع واصطلاح كل طائفة فيما هم عليه حجة على تسليمها فان  
قلت لو كانت بهذا سببا مجازا فما فائدة تصحيح المصنف عند ذكر البهيم حيث  
قال يسمى سببا مجازا ولم قال كذلك قلت انما ذكره هناك بانه سبب مجازا ثانيا  
لوهو المتوهم بانه سبب حقيقة لان البهيم كما كانت سببا والعلة المتخللة بينه  
وبين الحكم غير مضافة الى السبب اشبه بانه سبب حقيقة فصرح بانه مجاز  
قطعا لذلك الوهم لا حتمنا عن ان لا يكون غيره مجازا قود فاما البهيم  
بالله تعالى سمي سببا للكفارة مجازا اعلم ان البهيم بالله تعالى ليست بسبب  
الكفارة حقيقة لان انعقادها للبرئ قلاد عقلا اما الاول فقدم فقال  
واحفظوا ايمانكم والبرئ بس الا هو حفظ البهيم واما الثاني ففرز الخائف  
لان غرضه من البهيم اما الجمل والمنع ولا وجود لها الا بالبر فلما ثبت ان  
انعقادها للبر تكون مانعة من الكفارة لا محالة وما كان مانعا للشيء الا يكون  
سببا لذلك الشيء وهذا ظاهر وانا قلنا انها مانعة للكفارة لان الكفارة لا يجب  
الا بالحنث الذي يلزم من وجوده ارتفاع البر ومن ارتفاعه وجود البر فلا يكون  
اذن للكفارة وجود مع وجود البر اصلا الا ان البهيم لما توصل بها  
الى الكفارة في الجملة مع تقدير الحنث سميت سبب الكفارة مجازا لتصورها  
بصورة الاسباب قوله وكذلك تعليق الطلاق والعتاق اي  
يسمى سببا لوقوعها مجازا ببيان ان بين تعليق الطلاق بشرط وبين  
وقوعه منافسة لانه اذا وجد التعليق لا يوجد الطلاق واذا وجد  
الطلاق لا يوجد التعليق لان التعليق عبارة عن توقيف امر على امر  
فيما دام التعليق شايئا يكون الطلاق متوقفا وجوه الوجود  
شرط واداء مع الطلاق بوجود شرط ينتفي التوقف فلا يبقى



التعليق ح فتثبت المناقاة <sup>في</sup> بين التعليق والوقوع  
مناقاة لا يكون التعليق سببا للوقوع لان السبب يتقرر بوجود السبب  
وهنا يبطل لكن لما كان موطلا الى الطلاق بوجود شرطه في الجملة سمي مجازا  
اعتبارا للصورة وكذا في تعليق العتاق مثاله من لم يمتلئ من المعلق فانه مادام  
متعلقا لا يكون واقعيا وما دام واقعيا لا يكون معلقا اعلم ان هذا النوع  
من التعليق عين يعرف اهل الشرع ولا يعرفه العرب والدليل عليه انه يقولون  
حلف بطلاق امراته وعتاق عبده اما الاول اعني انقسم بالله تعالى فهو عين عند  
الكل الا ان العرب لا يحصون انقسم بالله تعالى بل يسمون بكل ما يكون عندهم  
عظما الا ترى الى ما ذكره في الفصل من كلام هجويس ام وسيفي ويزيدية ورمي  
ونصليه وفريسي واذا نبيه لا يدع الرجل قاتل ابيه وهو ينظر اليه وام بمعنى  
اما للتنبيه ويزرا السيف بالراء المشددة المهملة بعد التزاي المعجمة المكسورة  
حده وكانت رماع العرب ذوات الشغبين فلذا قال ونصليه بالشبه  
وانما قلنا يعرفها اهل الشرع احترازا عن مثل قولهم ان خطت هذا الثوب  
فلقد درهم لانه ليس يمين في عرف اهل الشرع وان كان التعليق حاصلا قول  
وذكر وطا اشار الى البر لا يكون طريقا للكفارة اي في اليمين بالله تعالى فلا  
للجواز اي في اليمين بالطلاق والعتاق والتحقيق من مرة قوله ولكنه  
انما ذكرنا الظاهر الراجح الى اليمين وان كانت اليمين من الاسماء الموصلة سماعا  
على ما قبل الحلف قوله وهذا عندنا اي المذكور وهو كون اليمين بالله او  
التعليق بالطلاق سببا مجازا وعندنا ان في سبب معنى في العلة  
حتى يبطل تعليق الطلاق بالملك بان قال ان تزوجت فانت طالق ويبطل  
تعليق العتاق بالملك ايضا بان قال ان ملكتك فانت حرة وجوز التكثير  
بالمال قبل الحلف نظرا الى وجود السبب وهذا لا وجه له لان اليمين  
بالله تعالى مانعة من الكفارة وكذا التعليق مانع من وقوع الجواز كما مر

155 بيانه فبطل تعليقا فكيف يكون ما كان سببا للشئ سببا لغير الشئ فان قلت ان الشافعي  
يتمسك بالحديث وهو قوله علموا طلاق قبل النكاح فما الجواب عنه قلت  
لا تمسك له به لو كان تأمل فيه ادنى تأمل لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع  
فيل وجود الشرط وكذا لو قال لامرته انت طالق ان دخلت الدار لا يقع الطلاق  
ما لم يوجد الدخول فثبت ان تعليق الطلاق طلاق حين وجد الشرط في صورة النزاع  
هو التزوج فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون له حجة له اصلا فان قلت  
انه بما يتمسك يقول هذا شخص لا يملك التجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق فاجوابه  
قلت الملازمة منه نوعه لان الرجل اذا قال لامرته الحايض اذا طهرت فانت طالق يقع  
الطلاق سببا اذا طهرت وهو لا يملك التجيز السني في الحايض وكذا اذا قال جاريتي  
اذا ولدت ولدا فهو حرة مع انه لا يملك تجيز العتق الطال وسائر الايجاب المتعلقة  
بهذا المقام ترى فصل التمسكات الفاسدة فليطلب هنا كقول جليل سببا  
هو معنى العلة يعني ان التعليق عنده سبب والمراد من السبب هو العلة قوله  
وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما خلافا لفرقنا عنده لانه شبهة السببية  
شبهة حقيقة السببية اي العلية عندنا خلافا لفرقنا عنده لانه شبهة السببية  
ولانه حقيقة السببية وشرع الخلاف نظرا في التجيز بعد التعليق هل يبطل التجيز التعليق  
ام لا فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرته ان دخلت الدار فانت طالق  
فلما تم طلقها انشا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت  
الاولى تطلق عندنا وعند زفر تطلق وكذلك لو علق عتق الامة بالشرط ثم عتقها فادرت  
فلحققت بدار الحرب ثم سببت وعادت الى سيدها الذي حلف فوجد الشرط لم يعتق  
عندنا وعنده معتق كما ذكره الامام (البرغوثي) وغيره في طريقة الخلاف وغيره  
له ان التعليق تصرف يمين ولا يقع له اذمة الخالف كافيها وانما شرط حال  
الا تعقاد ان يكون مضافا الى الملك او الى سببه ليحصل الاخافه بان يكون  
الجزاء غايبا في الوجود في المضاف الى سبب الملك لانه يوجد للجزاء ح لا محالة



وفي الاول احتمال زوال الملك بعد هذا ما اذا بان ان يطلقه او يطلو عن راسه فقتل عنده  
ثم تزوجها او باع العبد ثم اشتراه فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق والعقد المعلق  
بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال الملك بعد ما بحث ولا يرد علم ما اذا قال  
لا جنبية انت طالق ان دخلت الدار او قال بعد الفيل انت حر اذا دخلت الدار  
لا يصح التعليق اصلا لانه لم يوجد الاضافة الى الملك او الى سببه والملك او سببه  
معدوم حقيقة موهوم وجوده ولا اعتبار للموهوم بمقابلة المتحقق ولنا ان اليمين  
انما يرد بها البر والبر لا يحصل غالباً الا بان يكون مضموناً بالجزء اعلم معناه انه يجب  
الجزء بتزويج البتة والجزء هو الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق والعقار في  
تعليقها بالشرط فلما كان البر مضموناً بالجزء صار للجزء في طار شبهة الثبوت  
وثبوت الجزأ حقيقة لا يستغنى عن المحل حتى يبطل بنحوات المحل فكذا شبهة  
لا يستغنى عنه فلما كانت المحل في صورة النزاع بتنجيز الطلاق الثلاث بطل التعليق  
فان قلت لا نسلم ان اليمين يرد بها البر ولين سلمنا لكن لا نسلم انه لا يحصل  
غالباً الا بان يكون مضموناً بالجزء ولين سلمنا لكن لا نسلم ان للجزء في طار  
شبهة الثبوت ولين سلمنا لكن لا نسلم ان شبهة لا يستغنى عن المحل  
كالحقيقة ولين سلمنا لكن لا نسلم ان المحل في تنجيز الطلاقات الثلاث  
فلا بد من البيان الثاني والبرهان الثاني قلنا قلنا قلنا ان كان  
الاول فاقول ان اليمين لا يجب اما ان يكون انعقادها لغرض المنع عن الفعل  
او لغرض المحل عليه ولا يتحقق كل منهما الا بحفظ اليمين والبر في اليمين  
حفظها عن نقضها فيكون المراد منها البر لا محالة واما الجواب عن الثاني  
فان قلت ان العدوم الممكن وجوده باختيار العبد متردد جاز ان يوجد  
وجاز ان لا يوجد فالشخص اذا اراد وجوده او نفيه علم العلم علق بجزء  
خفيف حامل او مانع لينتج احد البابين على الاخر لانه اذا باشر الشرط  
يلزم ضرر الجزاء وهو الكفارة او الطلاق والعقار فيكون حصول البتة  
غالباً

بكونه مضموناً بالجزاء لان العاقل لا يجترع عن الضرر اما ضرر الكفارة فظاهر 156  
واما ضرر اختيها فلان فيها زوال الملك من الزوج والمعدوم زوال الملك ضرر ولا فلا  
لم يصح من الصبي والمجنون والفرقة ثابت في حق المرأة والرقيق ارضا حيث  
ينقطع اذا راد النفقات وكفاية المهر واما الجواب عن الثاني فاقول  
لما ثبت ان البر مضمون بحزب خفيف ثبت ان له شبهة الثبوت ولا يكون  
المخيف خفيفاً وهو فاسد بيانه ان الجزاء غير ثابت حقيقة لكونه معلقاً  
فلو لم يكن له شبهة الثبوت بان يكون بحيث يجب وجوده على تقدير الشرط  
يلزم عدم الاخافه اصلا ولا تقدير تقدير الاضافة فيلزم ان لا يكون المخيف خفيفاً  
والا لم ينتف فينتفي المزدوم وهو عدم شبهة الثبوت واما الجواب عن  
الواحد فاقول لا شك ان الممكن غير مستغن عن المحل والشبهة ممكنة فلا  
يستغنى عن المحل كالحقيقة واما الجواب عن الخامس فاقول ان  
نكاح الحرة ثبتت للزوج مالكية الطلاقات الثلاث فلما اجزها فقد فوت  
محل الطلاق اصلاً فيكون قوله ان دخلت الدار فانت طالق بمنزلة  
قوله لا جنبية ابتداء وهناك باطل فكذا ههنا قاضهم فانك لا تحدد في كتب  
الاولين والآخرين والحل الله رب العالمين فان قلت سلمنا ان كان  
الطلاق للمحال فانت بتنجيز الثلاث ولكن لا نسلم انه يلزم منه بطلان  
التعليق وهو انما يلزم اذا كان الطلاق المعلق معلقاً بذلك الملك الذي  
ابطله التنجيز ولم لا يجوز ان يكون معلقاً بغير ذلك الملك قلت قد بينا  
ان للجزء لا يلزم ان يكون خفيفاً ليحصل فايده المنع والمحل وهو انما  
يتحقق اذا كان اليمين مضافاً الى الملك الثابت في الحال او سببه  
الملك لان اليمين اذا لم يكن مضافاً الى احد ههنا لا يكون معتبراً بالاجماع  
لانه موهوم وقوعه في الملك فلا يعتبر في مقابلة المتحقق وههنا في  
صورة النزاع الاضافة الى سبب الملك من عدمه بالاجماع فتعتبر



الاضافة الى الملك وذلك الملك بغير انشاء فيبطل التعليق  
ضرورية فان قلت ما يقول فيما اذا انا بطلته او بطلتين حيث  
لا يبطل التعليق بالابانة المبطله للملك قلت انما لا يبطل التعليق هنا  
لك لان الزوج كان مالكا للطلاق الثلاث بالنكاح الاول فبثانته  
طلقة لا وطلقتين لم يسوف الا بعض الحق وقد بقي بعض حقه  
فما في الباب انه لا يملك التصرف في الباقي في الحال لعدم مشروطه وذكر  
لا يدل على انه غير مالكا صلا الا ترى ان الصبي لا يملك التصرف في ماله والزوج  
لا يملك وطى الحايض مع ان ملك البضع حاصل والحامل لا يستوفى منه  
انقضاء لعدم الشرط فانه قلت سلنا ان بعض الملك باق ولكن لم  
قلتم ان الطلاقات الثلاث المعلقة يقع اذا وجد الشرط وكان ينبغي  
ان يقع من الطلاقات المعلقة بحسب ما يبقى من الملك قلت انما يقع  
جميعا لان تعليقها لما بقي يبقى بعض الملك بقي جميعا يمينيا في الذمة  
وحال وجود الشرط لم يثبت الاولوية بالوقوع لبعض الطلاقات دون  
ابعض فوقع ثلثا قوله صار لما خفي به البر في الحال شبهه الثبوت  
والمراد بقوله لما خفي به البر الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق او  
العقار في صورة تعليقها بالشرط وشبهه الثبوت بالرفع على  
التاعلمة لقوله صار قوله كالمقصوب مضمون بقيته الى اخره  
يعني لما ثبت ان البتر مضمون بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهه الثبوت  
حينئذ لا يشترط له المجل كالمقصوب فانه كان مضمونا بقيته على معنى  
انه يجب تسليم العين ان كان قائما فلا فتمتله ان كان مثليا او قيمته  
ان لم يكن مثليا صار بقيته في الحال شبهه الثبوت بدليل ان الغائب  
اذا ادعى الغائب يثبت الملك له في المقصوب مستندا الى وقت الغيب  
الا ترى ان الغائب اذا باع المقصوب ضمنه المالك قيمة جاز

بيعة فلو لم يكن له شبهه الثبوت في الحال لما ملكه من حين الغيب 157  
تقدير الغائب ودليل اخر ما وجدته بخط مولانا حافظ الدين البخاري رحمه الله ان  
الغائب اذا كان له نصيب في ملكه وقد غصب شيئا هو قائم في يد غاصب عليه  
الزكوة اذا انتقص النصيب بمقابلة وجوب قيمة المقصوب عليه ثم اعلم انه  
قد قالوا ان اصوله شرعهم والدليل على ان القيمة في الحال شبهه الثبوت ان الابراء  
عن المقصوب حال قيامه يصح لان الابراء عن العين باطل وقالوا ايضا الرهن يصح  
بالمقصوب وكذلك الكفالة به والرهن والكفالة لا يصحان في العين فاقول ان  
الذي قالوا من مسلمة الابراء مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدي  
في مشروطه في باب الصلح في الغصب حيث قال لو غصب من انسان كرجلة  
فصاحبه على نصفه ان كان مستهلكا جاز لا شريك فيه اما اذا كان قائما ان كان  
محضهما لا يجوز سواء كان الصلح على نصف ذلك الكراد على النصف الاخر ان  
يقايم الكراد نصف الكراد والابراء عن نصف الكراد هو عاين والابراء عن  
الايمان باطل فيكون الصلح باطلا وما اذا لم يكن محضهما قال يجوز الصلح  
لان اذا لم يكن محضهما بعد ظهر فيه علامات الهلاك فيمكن يجوز الصلح بطريق الابراء  
وهو ان يحل ابراء عن نصف الكراد قبضه لمثل نصف الكراد او وقع الصلح على النصف  
الاخر فاذا وقع الصلح على نصف ذلك الكراد يجعل هذا النصف قائما والنصف الاخر  
عائلا اذ يجوز ان يكون نصفه هالكا ونصفه قائما فيكون ذلك قبض نصف الكراد  
وابراء عن النصف الثاني وهذا الصلح يجوز من حيث الظاهر لانه هالك من حيث  
الظاهر ما في الحقيقة لا يجوز حتى لا اجل الزيادة على نصف الكراد ان الكراد قائم في  
الحقيقة الى هنا لفظ صدر الاسلام فيدل هذا على ان الابراء عن المقصوب حال  
قيامه لا يصح وما قالوا ان الرهن والكفالة لا يصحان في العين فثبت نظر لان  
العين المضمون على نوعين مضمون بنفسه وهو ما يجب فندهلكه مثله ان  
كان له مثل او قيمة ان لم يكن له مثل مضمون بخبره وهو ما ليس كذلك



وهذا كالمبيع والقسم الاول بيمين الرقن والله به وهو كالمهر في رد الزوج  
وبدل الخلع في بدل المراجعة وبذل الصلح في التصاهر والمفصوب في المقبوض وهو  
سبب الشراء ويبيع فاسد وقد صرح بحواز الدهن والكفالة هذه الاشياء في شرح  
الطحاوي وشرح ابي خضر البغدادي وغيرهما الا ترى الى ما ذكر في الجامع الكبير في  
باب من اطلق الاصل ان الكفالة يصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاغنيان لان  
الثابت في الموضوع المطالبة ثم قال اذا كفله عن المستعبر برد العارية وله علة في  
نحوها يرد لان فعل الرد مضمون عليه فصحت الكفالة والوهن لم يدل على الدين  
لانه كما يصح في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها والباقي يعلم بحارسة كتب  
المتقدمين ان شالله تعالى قوله واذا كان كذلك فيجوز لما ثبت ان شبهه  
ثبوت الجزاء في الحال فاصلة اشتراط قيام المخرجة بطلان التعليق بطلان المحل  
بتجبر الثلاث قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره هذا جواب  
اشكلا وهو ان يقال لم قلتم ان المحل يشترط ثبوته لجهة التعليق فبطلانه  
يقتضي بطلان التعليق وقد اثبتنا علم ان تعليق الطلاق او العتاق  
بالملك يصح مع ان المحل معدوم في صورة النزاع اولى ان لا يبطل بفوات المحل بعد  
وجوده في المحل لانه حالة البقاء والبقاء اسهل من الابتداء فاجابه عنه قال خلاف  
تعليق الطلاق بالملك فان التعليق هناك ابتداء في غير المحل انما يصح لان ذلك  
الشرط اي النكاح او ملك الميمون في معنى العلة من حيث ان النكاح يثبت به  
مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك الميمون في الرقيق يثبت به مالكية  
الا عتاق فلما كان الشرط في معنى العلة اقتضى ان لا يكون المحل في الحال  
ثابتا لانه لو كان ثابتا في الحال يلزم المحل لان التعليق ابتداء فاما يكون بشرط  
سيو جلا لا يشترط موجوده وكونه في معنى العلة صار متعارفا للشبهة  
الثابتة المقتضية للمحل في الحال انما ان مطلق التعليق كان مثبت به  
شبهه الوجوب والشبهة كانت يقتضي المحل كالحقيقة والتعليق المطلة

ثابت في ضمن التعليق المتقيد بغيرها فوجبها فانما جانب التعليق المتقيد اعني 158  
التعليق بشرط هو في معنى العلة على جانب مطلق التعليق اعني التعليق كيقومها كان  
لانه محل العلة وقد يضاف الحكم اليه كما في قود الدابة وسوقها ومثل العلة علة العلة وشبهه  
العلة ليست بعلة اصلا فيكون ترجيح جانب علة العلة اولى واقتوى فانهم قوله عليه  
اي علم الشرط اعلم ان هذه المسئلة من عقبات هذا الكتاب لا تجلورها غيرا الى الباب  
فجعلت معها سهلا واهلت من لم يكن لها اهلا وحللت عقدها وازلت عذرتها  
بعون تعالى قوله واما العلة الاخرى اعلم ان العلة معنى اذا وجد محب به  
الحكم معناه عن اختيار واما قلنا يجب به الحكم لم يقل به جب الحكم لان الموجب والموجد  
الله تعالى لا العلة قال تعالى هل من خالف غير الله الا ان الله تعالى قد يوجب الحكم  
لاجل هذا المقنع وهو المراد من قولنا يجب به الحكم اي السببه واما قلنا معه ليدظر  
فيه لا استطاعة مع الفعل ويخرج عن الحد من العلة الحقيقية واما قلنا لا عن اختيار  
لان الحكم لا محاله يوجد بلا اختيار واذا وجدت العلة الا ترى ان الفعل اذا وجد  
يوجد معه انزعاق الروح بلا اختيار ولذا الكسار اذا وجد يوجد معه الانكار  
بلا اختيار فاعتبر هذا والحكم هو الاثر الثابت بالشيء وقولنا اذا وجد يجب به الحكم  
احتراز عن السبب الحقيقي لانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم واما يلزم وجوده  
من وجود العلة واحتراز عن الشرط ايضا لان الحكم يوجد عند وجود الشرط  
لا به واذا عرفت هذا عرفت معنى قول المصنف فمضى في الشريعة عبارة  
كما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء لانه لم يقل الجاب لك لم اقلنا واحتراز  
بقوله ايضا فالوجوب الحكم عن السبب والشرط وقوله ابتداء احتراز  
عن التعليقات فانها لا يجب بها الحكم ابتداء حال وجود التعليق بل يجب  
اذا وجد الشرط فانهم ثم اعلم ان العلة سبعة اقسام علة اسما ومعنى  
وحكما وهي الحقيقية وعلة اسما لا معنى ولا حكا وهي كالايجاب المعلوم بالشرط  
وعلة اسما ومعنى لا حكا وعلة كشيء السبب وصف له شبهه لعل وعلة

الاحكام الشرعية



معنى وحكم لا اسماؤه وعلية اسماؤه لا معنى والكلام في ذكره ان شاء الله تعالى  
الا المعقول بالشرط فانه قدمت نظيره قوله ذلك مثل البيع الى اخره هذا هو  
التقسيم الاول من اقسام العلة وهو العلة اسما ومعنى وحكم والمراد من اسما  
ما يضاف اليه الحكم ومن العلة معنى ما يكون له اثر في الحكم شرعا ومن العلة حكما  
ما يثبت به الحكم من غير تراخ فاعتبر هذا في البيع البات فانه علة للملك اسما ومعنى  
وحكم وكذا النكاح النافذ للمهر والنقل العدة للتفاسد فان قلت ما وجه صحة قول  
المصنف ذلك مثل البيع وذلك لا يستعمل الا في البعيد وذلك في المتوسط وداني القريب  
وهنا لم يتبع ذلك الاشارة احد العلة وهو قريب قلت نعم لا يستعمل ذلك الا في  
البعيد الا ان مقتضى ما كان في حكم البعيد اجراه بحري البعيد الا يرى الى قوله الله تعالى  
الم ذكر الكتاب لا ريب فيه قوله وليس من صفه العلة الحقيقة تقدمها الى اخره  
هذا في الوجود اما في الرتبة فكل علة متقدمة على معلولها لان تصور العلة سابق  
عقلا على تصور المعلول لاقتضاء الفعل سابقا لثبوته الاثر قوله وذلك  
كالا استطاعة مع الفعل عندنا اي عدم تقدم العلة على الحكم عندنا لعدم تقدم  
على النطق فلا فالبعض شاينا حيث فرق بين الفصلين فحيز تقدم العلة الحقيقة  
على المعلول لم يجوز تقدم لا استطاعة على الفعل وجه الفرق ان العلة الشرعية  
وان كانت عرض لها حكم العيز فحيز تقدمها على الحكم ببقاها الى وقت وجود  
الحكم بخلاف الاستطاعة فانه عرض حقيقة وحكما لانها من العلل العقلية  
فلا يجوز تقدمها على الفعل والحق ان لا يتقدم العلة على المعلول في الفصلين  
لانها من العلل العرضية فحق العقل لا يجوز فلذا في الشرع فعل هذا طهر  
لك ان قوله عندنا متعلق بقوله وذلك فافهم وجوز ان يتعلق بقوله كالا استطاعة  
اي عدم تقدم العلة على الحكم لعدم تقدم الاستطاعة على الفعل عندنا خلافا  
للمعتزلة فان الاستطاعة متقدمة على الفعل عندهم والدليل على انها لا يتقدم  
انها لو كانت متقدمة لاحكام ان تبقى الى وجود الفعل والا فحق الاول يلزم

قيام العرض بالعرض وقد فاسد وفي الثاني يلزم وجود الفعل بلا قدرة 159  
وهو ايضا فاسد فيلزم عدم التقديم لاحالة الاستلزام ارتفاع احوال التقييد  
وجود الاخره مسئلة الاستطاعة يعرف بحقيقتها من الطرفين في علم الكلام ان  
شأنه تعالى قوله فاذا اتراخي الحكم مانع كما في البيع الموقوف الى اخره هذا  
هو القسم الثالث من اقسام العلة اعلم ان البيع الموقوف وهو ما اذا باع  
الفضول مال انسان بغير اذنه علة اسما ومعنى للملك ما كونه علة اسما فبا اعتبار  
ان الملك يضاف اليه وما كونه علة معنى فبا اعتبار ان له اثر في افادة الحكم  
شرعا لكنه ليس بعلة حكما لانه يلزم الزام الضرب على الغير ح وهو منفي شرعا  
بقوله علم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام اما في نفس الانعقاد فلا ضرر لانه ان  
شا قبل وان شا فبيع بل فيه نفع لصاحب المال من حيث حصول المشتري للمال بدون  
طلب منه ولذا من حيث قوار الثمن بلا ما كسبية وفيه نفع للعاقدا ايضا ببيان  
كلامه عن الانعقاد فان قلت لا نسلم ان لعقد الفضول اثر في افادة الحكم  
شرعا الا يرى ان الثاني نيكهه قلت ان كل تصرف صدر من الاهل مضاف  
الى المحل صحيح بالاجماع وعقد الفضول هذه المثابة فيصح ببيان ان هل النفوذ  
هو العاقل البالغ وهو حاصل في صورة النزاع ان كلامنا فيه ومحل البيع هو  
المال وهو موجود فيصح غير ان في ثبوت الحكم حال العقد من غير توقف يلزم  
تعدى الضرر على الغير وليس في ولاية الفضولي ذلك فقلنا بالتوقف الى اجازة  
صاحب المال نفيا للضرر فان قلت لا نسلم ان محل البيع مطلق المال بل هو  
المال المملوك قلت محل البيع هو مطلق المال اظلم يكن فيه تعدى الضرر على الغير  
لانه لو كان محله مالا مملوكا لم يتدر الوكيل بالبيع على مباح شره العقد لانه لا ملك  
لحق البيع املا فاعلم ان محله مطلق المال شرط عدم الضرر وهو في صورة النزاع حاصل  
الا ان في عقد الوكيل العقد العقد باتا لوجود الاذن من المالك وهذا هو مقتضى  
الاذن فيبعد ما دل الاليل على انعقاد هذا العقد لا يعتبر خلاف الحكم وفي الغاء



كلام الفضول كما قال الخصم يلزم اهدار الاهلية وابطال الادمية وطلاق الانسان  
بالبرهنة لان لا دنى لما تنبذ عن سائر لطبوانات بالنطق ونطق الفضول  
اذا كان لغوا لا اعتبار له يلزم ان لا يكون الانسان انسانا وهو فاسد لا يخفى  
على عاقل وكذا البيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه يضاف اليه ومعنى لانه  
موثوق في افادة الملك شرعا وليس بعلة حكما لكان الشرط والدليل على انه علة  
لا سبب ان الحكم ثبتت من وقت العقد بطريق الاستناد اذا زال المانع  
اي اذا سقط الخيار حتى يملك المشتري الزوائد المتصلة والمنفصلة فلو كان  
سببا لثبت الحكم مقتضرا لا مستندا فكذا في بيع الفضول ثبت الحكم مستندا  
اذا وجد الاجازة اعلم ان شرط الخيار داخل على الحكم لا على السبب لما بينا في فصل  
التمسكات النافذة قوله وكذلك عقد الاجارة الاخره هذا هو التقسيم  
الرابع من اقسام العلة اعلم ان عقد الاجارة علة للملك اسما لانه يضاف الى الملك اليه  
ومعنى لكونه موثوقا في افادة هذا الحكم والدليل على هذا ان تعجيل الاجرة  
يصح ولا يقع تبرعا باعتبار وجوده بعد وجود العلة فلو لم يكن العلة  
موجودة اصلا لوقع تبرعا وليس بعلة حكما لان المنافع معدومة توجد  
شيئا فشيئا ولا مكان لوجودها حال وجود العقد اقامة العين مقام  
المنافع ضرورة صحة العقد لان اضافة العقد الى المعدوم لا تصح ولا ضرورة  
في اقامة العين مقام المنافع التي هي المقصودة بالعقد في حق الحكم  
قوله لكنه يشبه الاسباب الاستدراك من قوله علة اسما ومعنى يعني  
ان علة الاجازة عليه اسما ومعنى لكن له شبهة بالاسباب لان الحكم  
وهو مطلق المنفعة مضاف الى حال وجود المنفعة لا الى حال وجود  
السبب الذي هو العقد فلو لم يكن له شبهة بالاسباب لثبت الحكم  
مستندا الى زمان وجود العقد ولا يستند بل يقتصر كما هو الحكم  
في سائر المسببات قوله وكذلك كل الحجاب مضاف بان قال

مثلا انت فالحق انما هو جوهرا وقال به على ان اقول ركنين يوم 160  
للمبتدئ او قال به على ان اصوم يوم الخميس او قال به على ان انصدق  
بدرهم يوم الخميس ثم اذا عجل ما وجبه وادى قبل الوقت المضاف في يوم  
صوما كان او صلوة او صدقة بالنظر الى وجود العلة اسما ومعنى اما  
وجودها اسما فلان الحكم مضاف اليه واما وجودها معنى فلان الحجاب  
هو الموثوق في افادة هذا الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم ثبت  
في الوقت المضاف اليه مقتضرا عليه فان قلت يرد على هذا الحكم تعجيل  
الصلوة على وقتها والصوم على وقته فانه ليس بصحيح مع ان الحجاب الله تعالى اذن  
سابق مضاف الى وقت قلت لا نسلم ان الحجاب قبل دخول الوقت حاصر  
فباي دليل يعلم الحجاب قبل الوقت وهو غيب عن العباد ان ثبت الحجاب  
اولا ثم الزمان به فحالم يدخل الوقت لا يعلم الحجاب السابق فاذا دخل الوقت  
فيقول ان الوجوب حصل بالحجاب سابق لان الوقت لا يصلح ان يكون موجبا  
في الحقيقة والموجب والموجد هو الله تعالى وحده لان الحجاب لما كان غيبا  
جعل الادقات سببا تسيرا على العباد لا يورى الى قول الفقهاء على  
الشرع امارات في الحقيقة اما الحجاب العبد قبل الوقت معلوم فافتقر  
فان قلت ما يقول في الطلاق المضاف والعنق والمضاف فانه لا يصح  
تعجيله فانه اذا وقع الطلاق او العتاق قبل الوقت المضاف اليه يقع  
ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف قلت لا نسلم انه لا يصح  
وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لوقال او قعت  
ذلك الطلاق المضاف او العتاق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا  
فقد عاندت في تعجل وكا برت عتلك وان قلت نعم فقد افسدت قولك  
وقعت فيها ابيت وحق على منكر ان يقول نعوذ بالله من قول لا ثبات  
له قوله ولذلك نصيب الزكوة الى اخره اعلم ان النصيب علة



لوجوب الزكاة اسمالة يضاف حكم به في المونة مؤثرا في قاعدة هذا  
الحكم وانما قلنا انه مؤثر لانه لا تجب الزكاة الا بالغنى والفقير لا يترتب له وجوب النصاب  
الشرعي لا يتصور فعلم ان النصاب هو المؤثر لكنه ليس بعلة حكم تراخي الحكم  
عنه لان النصاب اخصار علة بصفة النماء والنماء قدور بالمول بقوله عليه  
لا زكاة في مال حتى يحول عليه المول ثم اقيم المول مقامه تبيينا لان الغالب ان يحصل  
النماء حولان لمول فلما كان الحكم متورا خيا الى النماء الذي قام للمول مقامه شرعا  
اشبه النصاب السبب لان النماء تشبيه بالعلة وليس بحادث بالنصاب اما لكونه  
شبيها بالعلة فلما قلنا ان النصاب صار علة بصفة النماء واما كون النماء غير  
حادث بالنصاب فلان النماء في النصاب لا يحصل بنفس النصاب بل بالتجارة  
فلما ثبت ان الحكم متراخي الى ما هو تشبيه بالعلة وغير حادث به تشابه السبب  
لان السبب هو الذي يتراخي عنه الحكم الى علة غير حادث به لكن انما تراخي الى  
وصف لا يستقل بنفسه لان النماء في النصاب لا يحصل بدون النصاب فمن  
هذا الوجه اشبه العلة فتورد النصاب بين ان يكون تشبيه السبب  
او سببا يشبه العلة لانه بالنظر الى تراخي حكمه الى ما ليس بحادث به و الى  
ما هو تشبيه بالعلة تشابه السبب وبالنظر الى تراخيه الى وصف غير مستقل  
بنفسه تشابه العلة لكن الترجيح لجانب العلة فقلنا بانه علة يشبه السبب  
وانما ترجح جانب العلة لان العلية بالنظر الى ذات النصاب والسببية  
بالنظر الى النماء الذي هو وصف النصاب والترجيح للذات لا للوصف لان بانعدام  
الذات ينعدم الوصف وبانعدام الوصف لا ينعدم الذات فلما ثبت ان  
النصاب علة يشبه السبب قلنا لجواز التججيل نظر الى وجود العلة ولكن  
لم نقل بوقوعه عن الزكاة مالم يتم لمول نظر الى مشايعة السبب باعتباره  
ان النماء الذي هو وصف العلة منعدم للحال فافهم قوله لانه وضع  
له اي لان النصاب وضع لوجوب الزكاة حيث يضاف الحكم اليه لكنه اي الحكم  
النصاب تراخي حكمه الى ما ليس بحادث به و الى ما هو تشبيه بالعلة وكلمة

ما في الموضعين عبارة عن النماء الذي اقيم للمول مقامه قوله وكان 161  
هذا التشبيه غالبا اي تشبيه العلة قوله ومن حكمه اي من حكم هذا القسم  
ان لا يظهر وجوب الزكاة في اول المول قطعا فنوات وصف العلة  
وهو النماء بخلاف البيع للموقوف والبيع بشروط الخيار حيث ثبت الحكم  
من وقت الاجاب اذ انزال المانع لعدم فوات شئ من العلة قوله  
ولما اشبه النصاب العلة وكان النصاب اصلا جوازنا التججيل نظرا  
الى وجود اصل العلة ولكن لم يقطع بانه واقع عن الزكاة بل جعلنا الامر  
موقوفا الى المول نظرا الى وصف العلة وقايدته تظهر فيما ذكره شمس الامع  
البرخي رحمه الله وهو انه اذا تم للمول نصابه غير كامل كان المودي  
تطوعا فان قلت يرد على هذا ما ذكره الكرخي في مختصره والناظمي  
في اجناسه وصاحب الهداية في تجنيصه حيث قال ولو عجل زكوة ودفع  
الى الفقير المسلم فصار الفقير غنيا او ارتد العياذ بالله او مات قبل  
تمام المول جاز عن زكوة اعتبار الوقت الراجع ولو كان الا موقوفا الى  
المول كان سعي ان يقع تطوعا قلت لا يرد اصلا لمن تأمل فيه اذ في تأمل  
لان المراد من كون المودي موقوفا الى المول ان ينظر وقت تمام المول  
الى ما هو وصف العلة هل هو حاصل ام لا فان كانت حاصلة فالمودي في اول  
المول الى ما هو وصف العلة يقع زكوة بعد المول لكن بطريق الاستناد  
الى اول المول وان لم يكن حاصلة يقع ذلك المودي تطوعا في صورة  
يسار الفقير او ارتداد او مائة صفة العلة حاصلة عند المول فوقع المودي  
عن الزكاة بطريق الاستناد الى اول المول وقد كان الفقير محلا لاداء  
فصار كما اذا اعطى بعد المول ثم ظهرت هذه العوارض اعني اليسار  
والردة والموت فان قلت ما منع قول الفقهاء ان الحكم في الحال  
يثبت مستندا الى ما مضى من الزمان فان كان مرادهم ان الحكم



الثابت في زمان ثابت قبل ذلك الزمان فهو فاسد لا يلزم ان يوجد  
الشيء قبل وجوده ان كان مرادهم ان الحكم ثابت من الزمان الاول  
فلا فائدة لقولهم ثبت في الحال مستنداً الى ما مضى من الزمان قلت مرادهم  
ان يظهر كونه ثابتاً من الزمان الماضي فانهم والعامل نفسه في قول المفسر  
قطعاً على ما ذكرنا قولاً وكذلك المرض الى غيره اعلم ان المرض علة حجب  
المريض عن التبرعات فيما زاد على الثلث فيما يصير حق الوارث بعد  
موته اسماً لاضافة الحكم اليه وكذا معنى لكونه موثقاً في افادة هذا الحكم وليس  
بعلة حكماً لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت فقبل اتصاله بالموت تبرعاته  
موقوفه فان اتصل به يبطل تبرعه فيما زاد على الثلث مستنداً الى اول المرض  
وان لم يتصل به ينقض قولاً من هذا الوجه اي من حيث تراخي حكمه  
وهو علة في الحقيقة كانه قال هذا جواباً بالسؤال وهو ان يقال لما تراخي حكم  
المرض عنه ينبغي لا يكون علة فقال في جوابه هذا ببيان ان المرض وان  
كان تراخي حكمه عنه لكنه تراخي الى ما هو وصفه له والصفة اذا وجدت قامت  
بالموصوف ولا قيام لها بنفسها فيصير المرض ح هو العلة حقيقة قول  
وهذا شبه بالعلل من النصاب اي مرض الموت اكثر شبيهاً بالعلة  
من النصاب ببيان ان كل واحد من المرض والنصاب علة تشبه السبب  
لكن تشبه العلة في المرض اكثر لان النصاب حكمه تراخي الى وصف غير حادث  
به لان التماس لا يحصل بنفس النصاب والمرض تراخي حكمه الى وصف حادث  
به لان الاتصال بالموت حصل بتوابعه الا لام التي حصلت بالمرض  
قولاً وكذلك مشرق القرب علة الى اخره اعلم ان مشرق القرب علة  
العمق بواسطة الملك الذي هو حكم حادث بالشوا لان الشوا علة  
مشبهة للملك والملك في القرب علة للعمق بالجديث فيصير العمق موجب  
الشوا لكون علة موجب الشوا لكنه علة تشبه السبب لتراخي

من

حكمه الى واسطة كالرعي فانه علة نفوذ السهم في المعوى والنفوذ علة الوصول 162  
والوصول علة لخرج علة السراية والسراية علة الموت فيكون الرعي علة  
اسماً ومعنى لوجود الاضافة ولا اثر وليس بعلة حكماً لتراخي الحكم فمن حيث التراخي  
قلنا انه علة بشبه السبب ولم تقل ان الرعي سبب محض لكون الوسايط حادثة  
به فلما كانت الوسايط من موجبات الرعي قلنا ان الرعي علة تامة يجب على  
المباشر القصاص قولاً فاذا تعلق الحكم بوصفين الى اخره هذا هو نظير  
التقسيم الخامس والسادس من اقسام العلة ببيان ان العلة اذا كانت ذات  
وصفين وجد على التقاطع فالوصف الاول وصف يشبه العلة لان ما ينضم  
الي الثاني لا يكون الثاني معقلاً بالحكم والثاني علة حكماً لوجود الحكم عنده بلا تراخي  
ومعنى لكونه موثقاً في الحكم وليس بعلة اسماً لان تمام العلة بها فلا يستحق احداً  
هذا الذي قلنا على اختيار فخر الاسلام البرزوكي واما على اختيار القاضي  
ابن زيد البوسني وشمس الائمة السرخسي فهم انه فالوصف الاول سبب محض  
على معنى انه طريق الوصول الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف  
اليه فيكون سبباً محضاً وقد ورد القاضي ابوريد وشمس الائمة في اصولهما  
سوالاً وجواباً فقالا فان قيل قد جعلنا احد السبب ما يتخلل بينه وبين  
المقصود ما هو علة الحكم وهذا الذي يتخلل هو الوصف الاخير وهو ليس  
بعلة الحكم بانفراده كيف يستقيم قولكم ان احد الوصفين سبب محض  
قلنا هو مستقيم من حيث ان الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فانه يضاف  
الى الوصفين على معنى ان تمام العلة به حصل ولهذا قلنا ان لموجب  
للتعلق التقدير القريب مع الملك ثم يضاف العتق الى الوصف وهو  
حتى اذا كان العبد مشتركاً بين اثنين او على احدهما نسبة كان ضامناً  
لشريكه واذا اشتري نصفه قديمه من احد الشريكين كان ضامناً  
لشريكه وكذلك النسب مع الموت موجب للارث فيضاف الى الوصفين



ثبوتها حتى ان شهود النسب بعد الوفاة اذ رجعوا ضمنوا بخلاف شهود النسب  
في حالة الحيوة فاذا ثبت ان اضافة الحكم الى اخو الوصفيين وهو متخالف بين الوصفين  
الاول وبين الحكم عن فنان الوصف الاول في معنى السبب المحض ثم اعلم ان  
اضافة الحكم الى اخو الوصفيين وجوذا اختيار الفحول الثلاثة وقد يتوعد على هذا ما سأل  
منها شر القريب اعتاق حتى صار المشترك ضامنا بالاشراك قلنا وكذلك اذا  
وضع احد في السفينة قد لا من الحمل لا لجل السفينة غيرها فجا اخو فوضع  
منها زابدا ففرقت السفينة فوضع المن هو الضامن وكذلك السكر حرام  
في غير الخمر فاذا حصل السكر بالقدح لظاسر كان هو حراما لا غير لان عمدا  
ترك هذا الاصل احتياطا لاثبات الحرمة لان القليل يدعو الى الكثير وكذلك لو  
شهد شاهدان على نسب رجل حال جبهة المورث ثم شهد شاهدان على مورث  
المورث فورث الميراث له ولا ثم رجعوا وجب الفان على شهود الموت فلو  
كان شهود الموت سابقا لثبوت النسب لان الارث بالموت والقوات  
فابا وحدا آخر فهو المعتبر في اضافة الحكم اليه والضمان بالانكشاف ووقف  
من الآخر وكذلك لو قال لامرأة ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان  
وجدت خولاها في الملك تطلق وان وجدته في غير الملك لا تطلق بالاتفاق ووجدت اول  
في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق ايضا لو وجد اول في غير الملك والثاني في  
الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة رصوان الله على خلاف القول فنعنده لا تطلق في  
الضرورة الاخير كافي الثانية والثالثة وقال بعض أصحابنا الحكم اذا تعلق بعلة  
فانت وصفي لا يضاف الى اخرها بل اليها لان العلة هي المجموع فاذا اضيف الى  
اخو الوصفيين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة ليس بعلة فيلزم منه اضافة  
الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد وقد فهم ان الاول والثاني تساويا في الوجوب  
وترجح ان في عم الاول في الوجود ضعيف لانه كما لا اثر لاول بدون الثاني  
لا اثر للثاني بدون الاول فاذا وجد الوصفان في تعقبا الحكم بالانكشاف

والجواب عن المسائل اما شر القريب فمما صار اعتاقا الا بالنص 163  
لا باعتبار اضافة الحكم الى اخو الوصفيين واما مسألة السفينة فابا  
وجب الضمان علم صاحب المن لانه هو المستعدى ووضع الاول مباح والضمان  
فيما هو تعدى لا فيها هو مباح واما مسألة مشرب المثلث فلا نسلم ان القدح  
الاخير وحده يضاف اليه الحكم بل يضاف الى جميع الاقداح لان الحد باعتبار  
السكر والسكر حصل للجميع لا بالواحد وحده وانما لم يجب الحد بالاقداح السابقة  
لعدم السكر واما مسألة الشهادة فصنعوها ووجبوا الضمان على الفريقين  
واما مسألة الشرط فباعتبار ان اليمين انما تصير تطليقا عند تمام الشرط  
ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للحاكم عند انتفاخ اليمين فاذا وجد اخو الوصفيين  
في غير الملك فالجزء غير مملوك فاذا وجد في الملك فالجزء مملوك فالتفاوت  
لهذا المعنى لا لما قلنا قوله كان اخرها وجوذا علة حكما انما انتصبت قوله  
وجوذا بالتميز من قوله اخرها وانتصبت قوله علة بالخبرية وانتصبت  
قوله حكما لكونه تميزا من قوله علة على الاول اي على الوصف الاول لوجوده  
عنده اي لوجود الحكم عند الوصف الاخر قوله حتى قلنا الى اخره  
هذا نتيجة قوله للاول شبه العلة ببيان ان العلة لما كانت مشتملة على  
الوصفين يكون لكل واحد منهما شبهة العلة لانه مالم ينضم احدها الى الآخر  
لا يتم العلة فلما كان لكل واحد منهما شبهة العلة ايضا بحسبه لان  
المعلول ابدا يكون بشوته بحسب ثبوت العلة فلا جرم ثبت حرمته  
النساء ما حد وصفه علة الربوا لان علة الربوا مشتملة على الوصفيين القدر  
والجنس المراد بالقدرا الكيل او الوزن فيكون لكل واحد منهما شبهة  
العلة ويثبت لكل واحد منهما شبهة الربوا وهي النسبة وانما قلنا في النسبة  
شبهة الربوا لان التقدير منها فيكون في البيع بالنسبة شبهة  
الربوا والنسبة بالمد لا غير التاخير والسفر علة الرخصة استمنا



لاضافة رخصة القصر والغطر والمسيح ثلاثة ايام اليه وحكم الثبوت الحكم عند  
بلا تداخل وليس بعلية معني لان الموثر في اثبات الرخصة هي المشقة لان  
الرخصة وهي عبارة عن الشهادة لطلب التيسر وهو السفر مقام  
المشقة تيسيرا على العباد حيث ثبتت الرخصة بنفس السفر وانما قلنا  
ان المشقة امر باطن لان الشخص قد يكون في غاية الضعف فيكون له رخصة  
في السفر على الفرس او على المحفة وقد يكون في غاية القوة فلا يكون له رخصة  
اقبلا من السفر وان كان ما شئنا حافيا وهو الذي قلنا نظرية القسم الرابع  
من اقسام العلة قوله واقامة الشئ مقام غيره في الحاصل نوعان الاول  
فان قلت ما الفرق في اقامة السبب مقام المسبب بين اقامة الدليل مقام  
الدلول قلت الفرق بينهما ان المسبب يكون وجوده موقوفا الى وجود  
السبب ولا يكون وجوده المدلول موقوفا الى وجود الدليل بل يكون وجود  
الدلول سابقا على وجود الدليل بيان الاول ان السبب ما يكون وسيلة  
الى الشئ ووسيلة الشئ بلا مقدمة على الشئ كالجبل يسمى سببا لكونه  
وسيلة الى نزاع الماء ولا شك ان نزح الماء بالجبل موقوف الى الجبل وكذا  
الباب يسمى سببا لكونه وسيلة الى الدخول ولا شك ان الدخول من الباب  
موقوف الى الباب وكذا الطريق يسمى سببا لكونه وسيلة الى الوصول  
الى البلد وبيان الثاني ان العالم يسمى دليل الصانع تبارك وتعالى ولا  
شك ان وجود الصانع ليس موقوف الى وجود العالم لان وجوده تعالى  
قديم ازل ووجود العالم حادث باحدثه وكذا البناء يدل على الباني  
ولا اثر على الموثر والبنائي والموثر وجودها سابقان على البناء  
ولا ثمة لانه ما لم يكن الباني والموثر لا يكون للبناء والاثر وجوده هذا  
مظاهر فان قلت يرد عليك معنا سوالنا لان اخوانا ان يقال سلمنا  
ان ما قلنا من الفرق حق ولكن لم يثبت ان ما اورد المصنف

في المتن لذلك والثاني ما تعرض في اقامة الشئ مقام غيره قلت اما الجواب عن الاول 164  
فاقول ان السفر اقيم مقام المشقة كما بينا ووجود المشقة لها صلة بالسفر  
موقوف الى وجود السفر لانه ما لم يوجد السفر لا توجد المشقة وكذا المرض الذي  
يفرض الصوم ويكون فيه مشقة على المريض في اقيم مقام المشقة في اثبات رخصة  
الا فطاره لا شك ان وجود المرض سابق على الاضرار لاحق بصوم المريض بخلاف  
الخبر عن المحبة اذ لا يقتضي وجود شأبه المحبة عنه وبخلاف الظاهر فانه  
ما اقيم مقام الحاجة على ما بينت في علم الحاجة ان بقية الماسة الى الطلاق  
فكان وجوده متأخرا عن وجود مدلوله واما الجواب عن الثاني  
فاقول الفرض في اقامة الشئ مقام غيره احد الامور الثلاثة الاول الخبر عن  
درك ما هو الحقيقة كما في الخبر عن المحبة والبغض الخاضع فيها اذ قال لها  
ان كنت تحبيني او تبغضيني او اني احضت فانت طالق فان هذه  
الاشياء تتعلق بالباطن ولا وقوف للانسان على ما في باطن غيره والثاني  
الاحتمال لان الحرمة والعبادة كما في اقامة المتن بشهو مقام ما يثبت  
به معنى البقضية والتعلق الثاني مقام خروج النبي عن شهره والثالث  
دفع الطرح فيما يكون الحاجة مستمرة كاقامة العين في باب الاجارة عند  
العقد مقام المنفعة المقصودة فان لم تكن الحاجة في الاجارة فلو قلنا ان  
العقد يرد على المنفعة لوقع الناس في حرج عظيم لان المنفعة عرض  
يفنى كما يوجد ولا يتحقق فيه التسليم فاقضنا دفع الحرج ما هو سبب  
للمنفعة وهو كقول العين بحيث ينتفع مقام السبب وهو المنفعة المقصودة  
من عقد الاجارة قوله كافي السفر والمرضى المراد منه المرض الذي يفرض  
الصوم كما قلنا لان المرض الذي لا يفرض الصوم بل ينفعه بل يكون مرضا  
يصلح له الاحتيا لا يكون علة الرخصة اصلا قوله كافي الخبر عن المحبة  
صورته ما اذا قال لامرأة ان كنت تحبيني فانت طالق فقالا احبلك



فكذلك الزوج يطلق قوله وكان الطهر اقيم مقام الحاجة في اناجته  
الطلاق يعني ان المبيع للطلاق هو الحاجة الماسة الى التفصي عن  
عشرة الشكاح عند عدم موافقة الزوجين خلقا وعدم الموافقة  
بينهما خلقا مبطلت بفسد الاطلاق على احقيقته فاقيم دليل الحاجة وهو  
الايقاع في طهر لم تجامعها فيه مقام الحاجة فصارت جرد الدليل وهو الطهر  
بمجرد المدلول وهو الحاجة لان الشيء اذا قام مقام غيره دار الحكم  
بمعه وجود او عدمه الا يري الى السفر لما اقيم مقام المشقة دار الحكم بوجه  
وجود او عدمه فلان ثبت من مجرد الطهر مجرد الحاجة كما ثبت ان ايقاع  
الطلاق الثلاث في ثلاثة اطهار لم يجامعها فيه مباح سني الحاجة  
الماسة اليها وانما قلنا ان الايقاع في طهر لم تجامعها فيه دليل الحاجة  
لان زمان الطهر زمان مجرد الرغبة اذ لم يجامعها فيه لانه اذا جامعها  
فيه لانه اذا جامعها تغتفر رغبته فيها وان كانت طاهر خلاف لطيف  
اذ هو زمان النفقة فلا يكون الايقاع في زمان فتوز الرغبة او زمان  
النفقة دليل الحاجة الماسة الى الطلاق ولا يباح ولا يكون سنيا لانه  
ربما يكون اقلامه علم الطلاق على قلته ورغبته بخصوص مقصوده من  
ابناء علم كونه ممنوعا عنها شرعا بسبب للبعض بخلاف زمان الطهر  
لما يعم الجماع فان اقلامه علم الطلاق فيه انه زمان مجرد الرغبة يكون  
دليل الحاجة الماسة فيباح ويكون سنيا وفيه خلاف فالمرحوم يقول  
لا يباح الا واحد وايقاع الثلاث بدعة لان الطلاق اناج المباح  
وهي قد زالت بولادة فلا حاجة الى الثلاث قلنا لا نسلم انه لا حاجة  
الى الثلاث بل له حاجة اليها لوجود دليل الحاجة كما قلنا قوله  
اما الشرط الى اخره هذا هو الثالث من الاقسام الاربع  
المذكورة عند ذكر التسميات الثاني في اوابل الفصل في علم ان المصنف

الحكم الشرعي

165 احتوز بقوله في الشريعة معنى الشرط لغة لانه في اللغة اسم للعلامة  
الا ترى ان اشراط الساعة في اللغة هي علاماتها قال تعالى فقد جاء اشتراطها  
اي علاماتها ويقال اشروط نفسه لامر كذا اي اعلمها به ومنه تسمية  
الشرط لانهم جعلوا لانفسهم علامة يعرفون بها قال الاصمعي ومنه الاشتراط  
الذي يشترط بعض الناس على بعض انما هي علامة يجعلونها بينهم كذا  
اورده صاحب الغنيين وغيره من ائمة اللغة قوله عما يضاف للحكم  
اليه جنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط والعلامة اما الاول فلان  
الحكم يضاف الى السبب من حيث ان السبب يوصل الى الحكم في الجملة واما الثاني  
والثالث فظاهر وكذا الرابع لان الحكم يضاف الى العلامة من حيث انه  
معلم وقوله وجوده احتراز عن السبب والعلامة لان السبب الحقيقي  
لا يوجد للحكم وجوده وان العلامة لا اثر لها اطلاقا في الحكم لان حيث الوجود  
ولا من حيث الوجوب لكن يشتركان في هذا الشرط والعلة والشرط لانه كما  
يوجد الحكم عند الشرط يوجد بلا شرط عند العلة لان العلة لا انعقاد لها  
الا بالشرط فاذا يوجد الحكم والعلة والشرط يفتقران فيكون وجود  
الحكم عندها لا محالة وقوله لا وجوباً به احتراز عن العلة فان وجوب الحكم  
بالعلة لا بالشرط الا يري ان الطلاق المعلق او العتاق المعلق اذا  
وجد عند وجود الشرط لا يكون وجوبه بالشرط بل بالعلة وهي قوله انت طالق  
او انت حر فان قلت لا نسلم ان الوجوب لا يضاف الى الشرط وقد قلتم  
ان وجود الحكم عندها جميعا فلم صار احدهما اولى في ايجاب الحكم والاخر  
قلت انا يضاف وجوب الحكم الى الشيء اذا كان ذلكا بشئ موثورا والا فلا  
والعلة هي الموثورة في وجوب الحكم ايها وجدت وقوله انت طالق امرارة  
او انت حر بعد هذه المثابة بخلاف الشرط لان الوجود كثيرا ما يوجد  
ولا طلاق عنده ولا عتاق فعلم انه لا اثر للشرط في الوجوب وجوب



الحكم عنده لا يكون قادحاً لان وجوده عندنا باعتبار انه مؤثر  
بل باعتبار ان العلة انعقدت عنده ولا بد من اقتوان الحكم بالعلة  
فلنوم من اقتوانه بالشرط ايضاً اتفاقاً لان المقترن باحد المقترنين  
مقترن بالمقترن الاخر لا محالة ثم اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم  
الشرط بعضهم قسموا على قسمين منهم البستى وقد قسم القاضي ابو  
زيد اللبوسى على اربعة اقسام كما هو دأبه وشمس الايمه السرخسى  
قسم على ستة اقسام وفخوالا سلفه قسم على خمسة اقسام وضموا عندهم له  
لكن طويت ذكر الاقسام احتوازا عن المالة والحق عندي ان الشرط  
على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند وجوده او  
ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قال المصنف  
في المقترن والكلام متقارب في المعنى والمجاز ما هو غير هذا فبعد ذلك كل  
ما يقسم من الشرط يكون بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة قوب  
اليه الضهير فيه وفي عنده وفي به راجع الى ما في عما وفي قوله لا يراجع الى  
دخول الارقوه وقد يقام الشرط مقام العلة الى اخره ببيان  
ان الاصل في اضافة الحكم هو العلة لانه اثره وجود الاثر بالمؤثر فيضاف  
اليها لكن قد يتعدى الاضافة الى العلة ويضاف الى الشرط صيانة  
للمفسر والمحال لما ان بين الشرط والعلة اشتراكاً من حيث وجود  
الحكم عندها كالواقف الحال في السير المحفورة على قارعة الطريق بحيث  
ان المشي سببه محض للسقوط ويقلل الواقع علمه والحفر شرطه  
فلم يضيف الحكم الى العلة لتعدى الاضافة لان الثقل طبعي لا يتعدى فيه  
ولا اختياراً وقد جعل هكذا الخلق الله تعالى كذلك فلم يصف الى السبب  
ايضاً لان المشي في الطريق مباح وثمان الجناية لا يضاف  
الى ما ليس بجناية فتعريف الشرط وهو الحفر لا يضاف الى الحكم اليه

نوع

انواع

لان الحافر مشغول في فعله واما قلنا ان الحفر شرط لان الارض كانت 166  
مانعة عمل العلة زالت مسكنها بالحفر يحمل العلة عملها فعمله شرط  
كال دخول المعلق به الطلاف اذا وجد يزول ما كان مانعاً قبل وجوده وهو  
التعليق فتتوقف العلة عنده ويعمل عملها والمسكة بضم الميم وشكون  
السبب ما يمكن به كذا السماع فان قلت ان دخول النخلة اجمعوا على ان النسبة  
الى فعله اذا لم يكن مضاعفاً او معتل القين على فعله كحفر في الارض  
فيعمل "وهذا قيل الدين حنيفي والمذهب حنفي فكيف جاز في النسبة  
الى الطبيعة طبعي حتى قال المصنف لان الثقل طبعي بالياء وكان القياس  
حذفها قلت نعم لكن لم يقولوا ان ما كان خارجاً عن قياسهم لا يجوز استعماله  
على خلاف القياس بل هم باسره استعمالوا شيئاً على خلاف القياس  
ثم قالوا هذه شاذ وهذا ناجز يسمع ولا يقاس عليه الا ترى الى ما اورد  
عبد القاهر في المقتصد وشيخه الفسيوي في الايضاح وجاز الله في المفضل  
معدولاً عن القياس في النسبة الى غير كلب عميرى والى سليقة سليقة  
والسليقة هي الطبيعة المستقيمة يقال لرجل من اهل السليقة اي من اهل  
الطبيعة سليقة فان قلت لا نسلم ان هذا ما استعمل على خلاف القياس لم  
قلتم ان غير المصنف استعمل فكذا قلت انك لو فتحت عينك واعين الضمير  
لا تكاد ترى وتسمع ان احداً يقول طبعي بدون الياء بل يقولون علم طبعي واما  
طبعي حتى لو تكلم احد عند المحضلين وقال علم طبعي فيمكنون منه غايه التحرك  
تجرباً من استعماله على خلاف استعمال النصارى قوب وادالم يعارض الشرط  
ما هو علة والمراد من معارضة العلة الشرط كون العلة صالحة على عاقلة  
لاضافة الحكم اليها وانا قلناه لانه لا يكون بينهما معارضة لصلها لعدم  
المساواة قوب في ضمان النفس والاموال اعلم ان ضمان الاموال واجب  
في مال الحافر وضمان النفس محرم على عاقلة لان العاقلة تتحمل النفس دون



المال لكن لا يجب عليه القضاء ٧٢ بالامارة ولا يحرم من الميراث لعدم  
مباشرة التلاف قول ولعلنا قلنا الى اخره ايضا يكون العلة  
صالحة لا ضافة للحكم اليها صورته ما اذا شهد شاهدان على تعليق العتق  
بالادخول في شهادته اذ ان على الدخول في حكم العتق ثم رجعوا فالضمان على  
شاهدي التعليق لانها شاهد العلة وكذلك في شاهد على تعليق الطلاق مع  
شاهدي الشرط اذا رجعوا بعد الحكم بحج القان على شاهدي التعليق لما قلنا  
فان قلت كيف يكون شاهد التعليق شاهدي العلة والتعليق ليس  
تسبب في المال عندنا قلت نعم ان العلق لا يكون علة في المال لكن يكون علة  
حتى وجود الشرط وكلامنا في وجود الشرط فيكون شاهد التعليق شاهدي العلة  
فيضمان القان اليها دون شاهدي الشرط اعلم ان هذا الذي قلنا فيما اذا  
رجع شهود البين في الشرط جميعا اما اذا رجع شهود الشرط خاصة هل يحرم  
الضمان عليهم ام لا ففيه اختلاف المشايخ واختيار شمس الدين الرضوي رحمه الله  
انه لا ضمان عليهم واختيار في الاسلام انه يجب الضمان عليهم وجه الاول الاستدلال  
بشهود الاحصان اذا رجعوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب  
الضمان على شهود الاحصان فكذا على شهود الشرط والجامع ان الدخول  
ليس سبب للحكم بذاته وانما هو سبب له اذا البين كالا حصان ليس سبب  
للمحكم بذاته بل هو سبب اذا وجب الزنا ثم شهود الاحصان اذا رجعوا  
خاصة لا ضمان عليهم فكذا شهود الدخول اذا رجعوا خاصة ووجه الثاني  
ان شهود الشرط انما لم يجب الضمان عليهم اذا رجع الفريقان لصلاحيته  
العلة لا ضافة للحكم اليها وهذا يستلزم بصلاحه لعدم التعدي فيضاف  
الضمان الى شهود الشرط لوجود التعدي منهم قول وكذلك العلة والسبب  
الي اخره اعلم ان العلة والسبب اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون  
السبب لانها هي الموقوفة دونه وهو المراد من قوله سقط حكم السبب

ما في شهود المحبين لا يجب في الطلاق والعتاق صورته في الطلاق ما اذا ١٦٦  
شهد شاهدان انه قال امراته اختاري نفسك وهي غير مدخول بها وشهدا اخران  
انها اختارت نفسها لم يرجع الفريقان بعد الحكم بالطلاق بحج ضمان نصف المهر  
للزوج على شهود الاختيار لانهم شهود العلة لان الطلاق بحج الاختيار وهم  
اثنان وادوا ولا يجب على شهود التحبير سبب يفضي الى الطلاق اذا وجد الاختيار  
وصورته في العتاق ما اذا شهد شاهدان انه جعل عتاق عبده بيده قلنا وجعله  
مختبرا وشهدا اخران ان الغلام اختار العتاق ثم رجع الفريقان بعد الحكم فالضمان  
على شهود الاختيار خاصة لما قلنا اما اذا رجع شهود التحبير خاصة بحج  
القان عليهم لعدم صلاحية لا ضافة للحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار قول  
كان القول قوله اي قول الحافره وهذا لانه لما كان يضاف الحكم الى الشرط تنعذر  
صلاحه العلة للاضافة وهذا بدعي لما فرص صلاحية العلة وسلك كون الشرط خلفا  
عنها فيكون القول قوله لانه لم يمسكه بالاصل قال شمس الدين في اصول الفقه القول  
قول الحافره استحقاقا قول بخلاف ما الى اخره يعني ان الخارج اذا قال ان يخرج  
مات بسبب اخر وقال الولي بديات بتلك الجراحة فالقول قول الولي لانه لم يمسكه  
بالاصل لان الاصل في العلة ان يكون صالحا لا ضافة للحكم اليها فان قلت كيف يكون  
هذه المسئلة بخلاف المسئلة الاولى وقد اضيف الحكم فيها جميعا الى صاحب العلة  
قلت وجه كونها مخالفتين من حيث ان في المسئلة الثانية القول قول الولي  
وفي الاولى لا قول وعلى هذا قلنا اي على الاصل الذي قلنا وهو ان العلة اذا  
كانت صالحة لا ضافة للحكم اليها لا يضاف الى الشرط وكذا الى سبب قلنا لا يضر  
اذا حل قيد بعد فاق لان لكل شرط زوال المانع من الذهاب وما يكون  
زوال المانع يكون شرطه كالادخول المعلق بالطلاق اذا وجد لكن له  
حكم السبب اعني لهذا الشرط لانه وقع سابقا على علة التلف هي الا باق  
سبب هو الذي يتقدم على العلة والشرط قد يتاخر وجوده عن صورة

لان التحبير



العلة ولم يضاف للحكم وهو التلف الحاصل في سبب من سبب شرط للحكم  
علة قائمة بنفسها غير حادثة بالحل لانه ربما يوجد الحل ولا يوجد الا باق وكذا بالعكس  
فلم يلزم من وجود الحل وجود الا باق الذي به تحصل تلف ماله العبد جزا قوت  
والشرط مما يتاخر اى عن صورة العلة واما قيودنا بالصورة لما ان العلة حقيقة  
لا ينبغي ان لا عند وجود الشرط فلا يكون متاخرا الا انه قد يكون متاخرا  
عن صورة العلة كان التعليق بالشرط قوت ثم هو سبب محض اى هذا الشرط  
الذى له حكم السبب سبب محض لا اعتراض العلة القائمة بنفسها وقوتنا  
سبب محض احتراز عن السبب الذى فيه معنى العلة كعلة العلة واما احترازه  
عنه لا شك يقال وهو انه لما كان سببا ينبغي ان يضاف للحكم اليه يقال في جوابه انه  
سبب محض فلا يضاف للحكم اليه فان قلت كيف يكون العلة قائمة بنفسها  
والعلة عرض ولا قيام للعرض الا بغيره قلت نعم لا قيام للعرض الا بغيره لكن  
المراد منه ان لا يكون حدوثها بالسبب السابق الا ترى ان المصنف نادى باعلى صوته  
رفعنا هذا الوهم وقال غير حادثة بالشرط اى بالحل قول ما هو علة اراد به  
الا باق الذى به حصل تلف ماله العبد قوت وكان هذا اى كان اباق  
العبد بعد الحل كاتلاف الرابه للجائله بعد الارسل حيث لا يضمن المرسل  
فكذا الحال واما لم يضمن المرسل لان ارسله سبب محض تخلل بينه وبين التلف  
فعل فاعل مختار اعني اتلاف الرابه وهو غير منسوب الى السبب فلا يكون المرسل  
سائغا خذوها عن سنن الارسل قوت الا ان المرسل الى اخره استثناء  
من قوله وكان هذا لكن ارسل واما ذكر هذا البيان نوع فرق بين الارسل  
والحل وهو ان الارسل سبب محض في الاصل علم معنى انه لم يحصل به زوال المانع  
فيكون في معنى الشرط بخلاف الحل فانه شرط زال به المانع من الا باق فجعل  
في حكم السبب لما قلنا واما قلنا انه لم يحصل به زوال المانع لانه لا يكون المقصود  
من جنس الرابه وورطها ان لا يتلف شيئا قوت وهذا صاحب شرط اى الذي

حل قبل العبد قوت وقال ابو حنيفة ابو يوسف اجماعا الى ارضه هذا فرع آخر 168  
لما ذكره من الاصل ببيان ان الفاعل ليا بباب القفص اذا طار الطير من فوره اى  
ان النج شرط زال به المانع من الطيران لكن له حكم السبب باعتبار انه  
تقدم على علة التلف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير حادث  
بالسبب الاول لانه قد يوجد الطيران فبقى الفتح من هذا الوجه سببا محضا  
فلم يضاف للحكم اليه الا اذا هيجه حيث يضمن لانه اذا هيجه فقد جاء على الطيران  
فصار فعلة منتقلا اليه بخلاف ما اذا لم هيجه لانه اذا طار باختياره فصار  
كما اذا البث ثم طار لكن محلا بقول فعل الدابة لا يصلح لانه لا يضاف للحكم اليه فيضاف  
الى صاحب الشرط قلنا نعم لكن يصلح لقطع لسبه للحكم كالدابة المرسله  
لجائله يميننا وشمالا قوت لما قلنا اشارة الى قوله وله حكم السبب لما سبق  
الى اخره قوت فبقى الاول اى فتح باب القفص قول بخلاف السقوط  
الى البئر هذا جواب سوال مقدرو وهو ان يقال انكم تقولون لا يضاف  
الحكم الى الشرط اذا تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل فلم اخفكم في مسألة  
البئر الى الخفرة هو الشرط وجود التخلل فقال في جوابه انا اضيف هناك  
الى الشرط لان الواقع في البئر لا اختيار له في السقوط لعدم علة بعينه الارض  
وكلامنا فيها اذا تخلل فعل فاعل مختار حتى اذا اختار السقوط فليسقط بنفسه  
كان دمه هدرًا كما لما شئ على الفتطرة الواهية الموضوعه بغير حق اذا هلك لا يضمن  
الواضع قوت واما العلامة الى اخره هذا هو اتساع الرابع من الاقسام الاربع  
المذكورة في اول الفصل اعلم ان الاحصان ليس بسبب لحلم الزنا لان اد في  
درجات السبب ان يكون موصلا لا مانعا ووجود مانع لا موصلا فلا يكون  
سببا وليس بعلة لان العلة اذا تمت لا بد من اقتران الحكم سببا والاحصان  
ليس محظور كان تاما قبل الزنا ولا حكم معه ولان المحذور بعينه مشروعت  
ناجزة مانعة لبا بشره المحذور والاحصان ليس محظور فلا يكون

الفتح والابواب  
الطيران

قوله



علة وليس شرط ان حكم الشرط ان يتوقف انعقاد العلة الى وجوده  
والزنا اذا وجد لا يتوقف الى احصان سنيوجد فلا يكون شرطاً لكن  
ثبوت معرف حكم الزنا الصادر بعده من غير ان يتعلق الوجود او العهور  
به ولقد اذا شهد اربع علم الزنا واثنان علم الاحصان فحكم القاضي بالرجم ثم  
رجع الفريقان او رجح شهود الاحصان خاصة فلا خان على شهود الاحصان  
قوله وقد تسمى العلامة شرطاً يعني مجازاً لان في الشرط معنى العلامة من حيث  
انه علم على الوجود كقوله وذلك مثل الاحصان اي الذي قلنا من حد  
العلامة بقولنا ما يعرف الوجود وهو مثل الاحصان ويجوز ان يكون المراد  
بقوله ذلك مجموع ما ذكرنا ولا بان ياول كلمة ذلك بالذكور اي المذكور مثل الاحصان  
والذكور شينان حقيقة العلامة وهي ما يعرف الوجود الى اخره وتسميتها  
شرط بيان الاول ظاهر لصدق حد العلامة علم الاحصان وكذا الثاني ظاهر  
ايضاً لان المجاز محتمل باعتبار المناخبة ولا شك ان بين العلامة والشرط مناسبة  
كقلنا يجوز ان يسمى الاحصان شرطاً مجازاً قوله عال يعني سوارج  
شهود الاحصان خاصة او رجح الفريقان جميعاً اعلم ان بعض الناس  
قال قوله لم يفرق شهود الاحصان بحال دليل على ان الاحصان ليس معنى  
الشرط ولقد صدق ولكن تتناقض قوله لانه قال في شرحه قيل هذا  
الاحصان علامة بمعنى الشرط **فصل** في اختلاف ان شرع العقل  
الى اخره اعلم انه لما فرغ من القياس في متعلقاته ذكر العقل لان القياس  
لا بد له من رأي يعرف به الجامع بين الاصل والفرع والرأي لا يكون الا بالعقل  
وذلك يحتاج القياس الى بيان حقيقة العقل وحكمه فذكره لهذا عقيب  
قال بعض الناس العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة  
المستحالات كالعلم باستحالة اجماع المتضادات والعلم بان  
المعلوم لا يحذف عن النفي ولا ثبات وان يعلم بان الوجود لا يحذف

والقدم وقال العرفان ان تحول سر سعة يتهمها والمتصف بمادرك العلوم 149  
والنظر في العقولات وكلا القولين فاسد اما الاول فلان الواضح عن  
جواز الجائزات واستحالة المستحيلات يسمى عاقلاً وليس في حال الدحول  
له علم بالجواز والاستحالة ولان التام مكلف بالاجماع بدليل وجوب القضاء  
ولا تكليف بدون العقل وليس له علم في حالة النوم بالجواز والاستحالة ولو كان  
العقل هو العلم بالجواز والاستحالة لما كلف التام واما الثاني فلان المراد من قول  
ذكر العلوم لا يحذف اما ان يكون جملة العلوم وبعضها لا يجوز ان يكون المراد  
جملة العلوم لان لا يمكن ان يعلم بالالوان اصلاً ولا يتعمق له دركه مع انه  
عاقلاً وكذا لا يمكن ان يعلم بالصوت ولا يتعمق له دركه حالة العلم اصلاً  
انه عاقلاً ولا يجوز ان يكون المراد بعض العلوم لان اراده الخصوص من العموم  
مجاز واستعمال المجاز في موضع بيان الحقيقة فاسد وايضاً يلزم من هذا التعريف  
تعريف الشيء بما يتعرف هو به وهو فاسد لانه قال والنظر في العقولات والمعقول  
لا يعرف الا بعد تعريف العقل وهو غير العقل بالمعقول فافهم وقال بعضهم  
انه قوة التمييز وفيه نظر لان الحمار له تمييز بين الماء والنا حتى انه يشرب  
الماء ويقترب من النار وكذا له تمييز بين ما يولد له وما لا يولد له الا يرى انك  
اذا انتفست على وجهه لا يلتفت اليك قط واذا ضربت او اشدت اليه  
بالوزبة او طعنت بالمسلة يسرع غاية الاستراخ وكذا يفرق بين البيض  
وغيرها حيث لا يقع نفسه اذا راها وكذا بين اللبن والشعيرال غير  
ذلك لا يسمى احد عاقلاً مع وجود التمييز وقال شمس الايمه انه نور في الصور  
به ينصير القلب عند النظر في الحج وقال فخر الاسلام بنودوي هو نور  
في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي يمشي  
من حيث ينتهي اليها ثلثوا سواكلاها قريب وقريب من هذا قول المصنف  
في المقنع فيمنه ان شاء الله تعالى فاقول انا العقل ما به يتامل فيما غاب



عن الحسن والما قلناه لان كل من يتامل فيما غاب عن الحس يجهل ان يقال انه عا  
وكل من له عقل يجهل ان يتامل فيما غاب عن الحس فعلم ان هذا صحيح لا طراد  
وانعكاسه ثم اعلم ان فيه اختلافا من نوع اخر قال بعضهم انه جوهر لا يستحال  
البقاء على الاعراض وقال بعضهم انه عرض من جنس المعاني بدليل استحقاق  
الانسان الاسم المشتق منه وهو لا يكون في الاعيان كالعالم والجاهل وغير ذلك  
لكن هذا ضعيف بخلاف الجواز ان يكون هذا من قبيل قولهم لا ينشأ وتامر وذاع  
اي دولبن وذو قمر وذو درع ومعلوم ان هذه الاشياء من الاعيان قول  
فقال المعتزلة الى اخره اعلم انهم اضافوا الوجود ظورا الى العقل وقالوا لا يثبت  
بالشرع ما لا يثبت بالعقل ولا عذر لاحد في ترك الابان بعد ان عقل صغيرا كان او  
كبيرا جعلوا العقل العقلية فرق العقل الشرعية وجعلوا الخطاب بنفس العقل  
وقالوا الحسن ما حسنه العقل والنجس ما فحش العقل وقالت الاشعرية وهم الذين  
تبعدوا في الاصول ابا الحسن علي بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن  
ابن بردة ابن ابى موسى الاشعري لا عبارة بالعقل اصلا وجعلوا معتقدا للشرك  
قبل ورود السمع معذورا حتى قال الغزالي في مختلوه لا يستدرك حسن الافعال  
وفيها بطلان العقل بل يتوقف ذلك كما علم الشرع المنقول اذ الحسن عندنا  
ما حسنه الشرع بالحث عليه والتبجيل ما فحش بالزجر عنه والزم عليه ثم قال بعد ذلك  
قريباً من وقتين لا حكم قبل ورود الشرع ولذا قال استاذ امام الحرمين  
في ارشاده الا ان نحو الدلائل الرازي ترك في هذه المسئلة مذهب الاشعرية  
وخالف آباء واجداد وقال الى مذهب الاعتزال فقال في المسئلة العاثر  
من الباب الاقل من معاملة الدلائل العقلية ظنية والعقلية قطعية والظن  
لا يعارض القطع وهذا منه وهم وقال صاحب ابي حنيفة رضي الله عنهم العقل السمع  
كل واحد منهما معتبر حتى ان الصبي لو اسلم يجهل اسلامه اعتبار العقل  
خلافا لما شاع من ان لا يبرهن الا بالسمع ولا الكفر لا يكون كافرا اعتبارا

170  
السمع خلافا للمعتزلة لانه غير حقيقي بل النبوع بالحديث وجه قول صاحبنا  
ردا على الاشعرية ان العقل لو لم يكن معتبرا يلزم ان لا يكون الشرع معتبرا  
واللازم منتف فنتفى الملزوم بيان الملازمة ان الشرع لا يثبت الا  
بقول الرسول فاذا جاء احد وادعى الرسالة في زمان جواز الرسالة  
لا يجب علينا تصديقه الجواز ان يكون متنبيا كاذبا لا نبيا فاذا اقام  
المعجزة لا يجب تصديقه ايضا قبل النظر بالعقل لا احتمال ما ظهر على يده معجزة او  
غيره لك من الملا با طيل ولا يثبت المعجزة من المحرقة الا بالعقل لا  
اذا لم يعتبر العقل واعتمدنا على مجرد قوله ان ما ظهر على يدي معجزة فمن  
الجاهل ان يكون المعجزة التي جرى بها محرقة لا معجزة لانه لما ثبت  
صدق قوله انما ثبت وشككنا لم يثبت رسالته بعد ولما ثبت اذا  
صدق ما ظهر على يدي لا يثبت العقل فيه فيلزم ح من عدم اعتبار العقل  
عدم اعتبار الشرع ونحوه باسم من الفكر القصير الموق في التقصير ووجه  
قولنا رد اعلم المعتزلة ان العقل وان كان معتبرا في حسن الاشياء ونحوها  
ووجوبها وخطورها لكن لا يثبت له في مقدرات الشرع كاعتداد الصلوة  
وتصيب الزكاة والحدود وغير ذلك فقلنا باعتماد الشرع والجواب  
عما قال الرازي فيقول لا نسلم ان الدلائل العقلية مبينة على عدم الاشتراك  
وعدم المجاز وعدم الاخبار الى اخره ما قال ولين سلنا لكن لا نسلم ان عدم  
هذه الاشياء مظنون حتى يكون الموقوف عليه مطلقا بل عدمها  
قطع ووجوبها ظني لان الاصل عدم قوله العقل معتبر لا ثبات  
الاعلية يعني ان العقل معتبر في معرفة حقائق الاشياء ونحوها ووجوبها  
وحظرها كحسين العدل والابصاف وكوجوب شكر المنعم وطاعة  
المحسن وكبح الجور والظلم والكذب وكحظر كفران المنعم وعصيان  
المحسن حتى لو لم يبلغ السمع علم من شئنا على شاهد الجليل هو غافل



بالن لا يكون معذورا في ترك الايمان بمسألة من مسائله تعالى نصب الآية  
على وجوده ووحدايته وقد شاهد بها هذا العقل وقصر في معرفتها  
نعم بعد مشاهدة الدلائل فلم يغفل عن تفصيلها او مكابرة وهذا  
لان من ادعى لب انظر في صورة جماد منقوشة على الجدار يعقل ان  
لها مصورا واذا ادعى بناء يعقل ان لها بانينا وهو قدر في السموات  
السبع والارضين وما بينهما من الطيور والوحوش وغير ذلك لم يغفل  
ان لهذه الاشياء حقائقا وحدا قول الله تعالى اني ابدن الادمي  
الى اخره اي العقل نور بصورية الطريق مضيقا يتقدم به اي بالعقل  
يتقدم اذا انتهى اثر الحس وانما قال هذا لان المذكور علم نوعي حسني  
وعقلي فالحي يدرك القلب بالحواس والعقل يدرك القلب بالعقل  
اذا انقطع اثر الحس فيمتدى المطلوب اي يظهر فيدرك القلب بتوفيق  
الله تعالى وانما قال هذا لان العقل الالهي لا يخلو عن مخلوق مما جاز في نفسه  
واذا رآك القلب المطلوب بالعقل لا بطريق الملاجات لان الموجب للوجود  
هو الله تعالى وحده لا شريك له بل بتوفيق الله عز وجل وهذا كالبصر  
فانه آلة لا يراك القلب المحسوس بتوفيق الله عز وجل وآية وهو  
كالشمس اي العقل في الغيبات كالشمس اذ لا يوقت اي طلعت  
في المحسوسات يعني ان العين تدرك المحسوس بنور الشمس  
فكذلك القلب يدرك الغايب بنور العقل وهذا التمثيل وان كان  
حسنا لكنه وقع لتفهم المبتدئين لان حقيقة الادراك في الحاضر والغايب  
للقلب والعين والعقل الثاني انه في الادراك فينبغي اذ ان يقال العقل  
للقلب في الغايب كالشمس له في الحاضر اعني في حصول الادراك لكن شرط  
الادراك في المصورتين النظر بالعقل او بالعين قوله سبحانه  
يعني بضمها والظهير للشمس قوله وما بالعقل كفاية

بحال ان العقل لا يتقدم في امور اخر الفصل قوله ١٧١  
في هذا قلنا ان الشيء غير مكلف بالايمان بهذا ايضا لقوله وما  
بالعقل كفاية يعني ان العقل معتبر لكن لا حتم له كفاية بدون  
الشرع ولهذا لم يجب عليه الايمان ببيان هذا فيما ذكره في الجامع ان  
المراهق في العاقلة اذا استوصفت الاسلام ولم يصنف لم يجعل  
مرتبة باينة عن زوجها المسلم ولو بلغت وما وصفت بانث قوله  
وكذلك يعبر الى اخره هذا ايضا عطف على المسألة الاولى واراد  
بقوله انه غير مكلف بمجرد العقل ما اذا لم يصادف مدة التامل بعد  
ما بلغ على شأهق الجليل بان مات كماله لان اذ اصابه مدة التامل  
ولم يصنف ايمانا لم يكن معذورا والدليل على هذا ما ذكره المصنف بقوله  
واذا اعانه الله بالتجربة الى اخره لم يكن معذورا قوله على نحو ما  
قال ابو حنيفة رضي الله عنه الى اخره اي هذا الذي قلنا على مثل ما قال  
ابو حنيفة فان قلت التشبيه لا يصح الا بشمول وجه التشبيه طرفي  
المشبه والمشبه به ونحن لانسلم ذكر فلا بد من بيان الشمول قلت  
الشمول حاصل من حيث ان من شأهق الجليل كالا يعتبر جملة  
بضائعه بعد ادراك مدة التامل والتجربة فكذا لا يعتبر سنة السفينة  
بعد مدة التجربة والا متحان ولا يطلب منه الدرس بعد ذلك بل مسلم  
ما له اليه لانه استوفى في مدة التجربة والغالب ان يتأديب ويرشد  
في هذا السن فاذا لم يتأديب ولم يرشد فلا يرشد بعد ذلك ظاهرا فلا  
قايره اذن في النع فان قلت لانسلم انه استوفى مدة التجربة في هذا  
السن قلت لانه يصير جدا في هذا السن على ما عرف في الفروع قوله  
به اي باستيفاء مدة التجربة وليس على الحد اي ليس على حد مدة  
التجربة والا استدلال في باب من لم يبلغ الدعوة دليل قاطع



اختلاف الناس في الادراك بعد ان يقول من قال لا يدرك  
يعقله في زمان يسير الى ما لا يعقل اليه لا يكون في زمان كثير قولا  
فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه لان الموجب  
هو الله تعالى وحده وانما قال موجبه ردا على المعتزلة لان العقل حجة  
عندنا ايضا لكونه سلبيا من اسباب المعارف لكنه ليس بحجة موجبة  
قوله ومن الغاه اي من الغي العقل من كل وجه فلا دليل له ايضا لتنا  
قض مذهبهم ببيان انه لا يجد في الشرع دليلا على ان العقل غير معتبر لاحسا  
ولا نضا وانما ينفيه بعقله اجتماعا او يفي العقل بالعقل بانه ليس بسبب  
للعلم تناقض الزوم والاشبهات في الشيء وهو مذهب الشافعي والدليل على  
ان هذا مذهبهم انه قال في قوم كفار لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا يصيرون  
مضموتين قتلوا اعتبر العقل جازم كغيرهم معتبرا ولو اعتبر كفرهم لم يقل  
بالهوان في قتلهم فلما قال بالهوان علم انه لم يعتبر العقل اصلا فان قلت  
كيف يعتبر العقل وقد قال تعالى وما كنا نعذبهم حتى نسؤلوا  
وقال تعالى ولو اننا اهلكناهم بغيا من قبله لقالوا ديننا للولاد سلت  
الينا رسولنا وقال تعالى لولا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قلنا  
وجه الاعتقاد من في الرد على الاشاعرة على ان الامات ناطقة باعتبار العقل  
مثل قوله تعالى قل انظروا ما ذا في السموات والارض وقوله تعالى اولم يتفكروا  
في خلق السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقوله تعالى  
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ايات لاول  
الالباب الى غير ذلك والجواب عما تعلقوا فتقول الآية الاول المراد  
منها والله اعلم تعذيب علمه لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به  
كن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك  
الشرايع كالصلوة والزكوة وغيره لان العقل لا احتدادا

في ذلك لا يرى ان الله تعالى يثبت تعذيبهم فيما يدرك بالعقل وقال تعالى لو كنا  
نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وهذا الجواب عن الآية الثانية ايضا  
والجواب عن الآية الثالثة ان المراد منها قطع وهم الكفار وظنهم الزام  
الحجة عليهم ونفي اعتقادهم الفاسد بان لهم حجة عليه تبارك وتعالى قبل  
السمع والا لاجه لا حجة عليه تعالى لا قبل السمع ولا بعد قوله وذكر انه  
لا يجد في الشرع اشارة الى قوله فلا دليل له قوله وان العقل لا يتفكر  
المعنى انما قال ههنا ردا على القول المعتزلة ببيان ان العقل كيف يكون حجة  
موجبه بدون الشرع وهو لا يتفكر عن المعنى قال تعالى ولا تتبع المعوى فيهلك  
عن سبيل الله ولولا اضل واهل قوم لا يحصى ممن ادعوا الاستغناء بالعقل  
كفلاطون وغيره من الفلاسفة لعنهم الله تعالى والله اعلم فصل  
في بيان الاهلية وجه مناسب هذا الفصل بما تقدم ذكره في التن والاعتقاد  
قوله اهلية وجوب والمراد بها صلاح حكم الوجوب اعني الادا فمن  
كان اهلا لهذا الحكم كان اهلا للوجوب ومن لا فلا كالكافر في حق الايمان  
والشرايع فانه لما كان اهلا لا دا الايمان كان اهلا للوجوب عليه ولما لم يكن  
اهلا لا دا الشرايع لم يكن اهلا للوجوب بها لان المقصود من الوجوب هو  
الحكم ثم اعلم ان هذه الصلاحية لا يكون الا بعد قيام الزمة تكون الزمة  
كلما للوجوب وهو المراد من قوله فبيننا على قيام الزمة والذمة في اللغة  
هي العهد كقوله تعالى لا يترقبون في مو من الا ولا ذمة وفي عرف الفقهاء  
نفس لها عهد بجازا والمراد بالعهد ما اشار الله تعالى في قوله واذا خلدك  
من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الا اى اخرج الخلق من صلب ادم علم  
كالنور واشهدهم على انفسهم الست بربكم والذرية اولاد اولاد وعامة  
اهل التفسير على اخراج ذرية ادم من ظهورهم واخرجوا الميثاق عليهم  
في عصره قال ابو القاسم جميعهم جميعا يعيد جعلهم ارواحا ثم صورهم



ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق ثم رجع عليهم فبذلهم قالوا  
بلى شهدنا عليك السموات السبع والارض السبع والشهد عليكم اباكم  
ادم ان يقولوا يوم القيمة ما لم تعلموا اعلوا الله لا اله غيره فلا تشركوا  
شيئا قالوا شهدنا انك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة وقالوا احب  
الكشاف من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل ومعنى اخذ ذرياتهم  
من ظهورهم اخذ اجسامهم من اصابهم نسله واشهدهم على انفسهم وقوله الست  
سويكم وقالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتحجيل ومعنى ذلك انه نصب لهم  
الادلة على ربوبيته ووحدايته وشهدت بها عقولهم وبصايرهم التي ركبها  
فيهم وجعلها مهيأة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقروهم  
فقال لهم الست سويكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررتنا  
بوحدايتك ثم قال ان تقولوا مغفول له اي فعلنا ذلك من نصب الادلة  
الشاهدة على صحتها العقول كراهه يقولوا يوم القيمة اننا كنا عن هذا غافلون  
لم ننبه عليه او كراهه ان يقولوا انا اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم  
فادينناهم لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في التقليد  
ولا تنافي الا بالان في الشرك قوله للوجوب وعليه الاول كالادلة والوجوب  
والثاني كما اذا انتقل على ما ان انسان فالتلفه يلزمه الضمان وكذا يلزمه  
مهور امواته اذا اعتد الولي قوله وقبل الانفصال هو جزا من وجه الى اخر  
يعني ان كون ذمة الادمي صاحبة للوجوب له وعليه فيما بعد الولاية اما قبل  
الانفصال فهو في حكم جزا من الامم يسكنونه بشكونها وانتقاله بانتقالها ودخوله  
حت يبيعها كسائر اجزائها وهذا لم يكن اهلا للوجوب الحق عليه لكنه حي  
بحياة نفسه ليكون تمسكها ذمة له وهذا صريح اهلا للوجوب له كالعتق  
والارث والنسب والوصية قوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه  
هذا استثناء من قوله كان اهلا للوجوب له وعليه بيانه ان الادمي اذا

انفصل من الام كان اهلا للوجوب مطلقا لان الوجوب غير مقصود لذاته ١١٧  
بل حكمه وهو الاداء انما ان لا يثبت الوجوب حيث لا يثبت الاداء لعدم القابلية  
اعلم ان بعض مشايخنا قال بحقوق الله تعالى في حق الصبي من حين يولد  
ثم يستقل ان الوجوب جبر من الله تعالى يثبت في حق من تحقق في حقه السبب  
لا اختيار للعبد فيه ولهذا لا يعقب عقله وتميزه كافي النائم والمغمى عليه  
الصلوة مع عدم التمييز الا ان في حق الصبي قلنا بسقوط الوجوب لان المخرج  
بخلاف النائم والمغمى حيث يتاخر وجوب الاداء في حقها الى حين الاتيقان  
وقال بعض مشايخنا الوجوب لا يثبت الا بعد اتمام المال بالبلوغ عن  
عقل لان الموجب هو الله تعالى ولا اعتبار للسبب وهذا لان الوجوب لا يفهم  
منه الا وجوب الاداء وجوب الاداء بالامر والامر بالاداء قبل البلوغ  
وايضاً لا فائدة في الوجوب ثم السقوط ومن قال بهذا كان عائداً وهذا في  
اصول شمس الايم طول وصاحبه ما قلنا ثم قال شمس الايم السرخسي الطريق  
الاول ثم الثاني تفصيلاً والصحيح ان يقول بعد وجود السبب والمحل  
لا يثبت الوجوب الا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب لانه غير مراد  
ادعينه بل حكمه وبدون الحكم لا يكون الوجوب مفيداً في الدنيا ولا في الآخرة  
لان فائدة حكم الدنيا ابتداءً وهو ان يكون فيما يكون الاداء عن اختيار  
وفائدة حكم الآخرة الجزاء وهو ايضا ان يكون بعد اختيار لا يبرى الى  
ما نطق به القرآن وهو قوله تعالى ليعلموا انكم احسن عملاً وقال تعالى  
جزاء بما كانوا يعملون وهذا هو اعدل الطرق لا اعتبار بالسبب الامر جميعاً  
ثم نقول ما كانت من حقوق العباد غرضاً او عوضاً فهو عيب على الصبي  
لوجود السبب وثبوت حكمه وهو الاداء بولي لان المقصود من حقوق  
العباد هو المال يحصل بالولي بخلاف حقوق الله تعالى لوجوب الايمان في حق  
الصبي الذي لا يعقل حيث لا يثبت وكذا الصلوة والزكاة لان المقصود



هو الفعل تعظيماً لله تعالى ابتلاء منه للمعبود ولا يحصل هذا بدون اختيار  
صحيح ولا ابتلاء لا يحصل بالولي لأنه ليس بنائب عن الصبي باختيار الصبي لأنه لا  
اختيار لابن اليوم وكذا لا اختيار للصبي الذي لم يفتدل حاله بالبلوغ  
وانما يجب نفقة الزوجات والاقارب على الصبي لأن في الأول معنى العوض وفي  
الثاني معنى مونه اليسار وكلاهما حصل بالمال والجواب عما قاله الأولون أن  
الشفقة بعد الوجوب لو كان لدفع الخرج لكان ينبغي أن يقع فرضاً إذا أدى  
الصبي كمن في المريض والمسافر حيث لا يجب عليه إذا الصوم لكن إذا ادعى يقع  
عن الفرض وكذا المسافر إذا أدى الجففة والجواب عن الثاني قلنا سلمنا أن الموجب  
هو الله تعالى ولكن لا سلمنا أن لا اعتبار للسبب وهذا لأنه يجوز أن يتعلق  
الوجوب بالسبب لجعل الله إياه أماره على الوجوب لأن إيجاب الله تعالى غيب  
عنا وقد علق الوجوب به تيسيراً علينا بلطفه ورحمته ولا نسلم أن الوجوب  
لا ينهم منه لا وجوب الآداء وهذا لأن الوجوب عبارة عن شغل الزمة و  
جوب الآداء عبادة عن طلب التفرغ وبينهما فرق وقد مر بيان الفرق  
فيما تقدم من الأبواب قوله لعدم حكمه وهو الآداء عن اختيار وعرضه  
وهو الابتلاء لعدم محله كافي البهيمية لأن البهيمية ليست محل للوجوب لأن  
عمل الوجوب هو لا نسيان الذي حمل الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض  
والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان قوله  
ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي الطاعات كالصلوة والزكاة  
والصوم وغيرها إنما قبله بقوله هي الطاعات لأنه عايط بالحرمان كالزنا  
والسرقه والشرب وغيرها ولذا بالمعاملات وهذا هو القول الذي عليه  
أهل التحقيق مما ولا النهر وقال بعض مشايخ ما وراء النهر أن الكفار  
غير مخاطبين أصلاً بالعبادات ولا بالحرمان إلا ما قام عليه دليل  
شرعي تنصيصاً أو استثنى في عموم دأهل الذمة من حرمه الربوا

174 وجوب الحدود والقصاص وغيرها وقالت الشافعية والمعتزلة أنهم  
مخاطبون بذلك كله وهو قول مشايخنا العراقيين وجه قول الشافعية ومن وافقهم  
قول الله تعالى خبراً عن خذته جهنم أنهم يقولون للكفار ما سلككم في سقر قالوا  
لم تكن من المصلين وجه قول المحقق أنهم لو خطبوا بالشرايع التي هي الطاعات  
يلزم تكليف ما ليس في الوسع والألزام منتف من القرآن فيمنع الملزوم  
بيان الملازمة أنهم لو خطبوا بالطاعات لأجأ ما أن يثبت وجوب الملازمة  
في حالة الكفر وفي حالة الإسلام لا يجوز الأول لأن الكفر مانع من وقوع العبادة  
ولا يجوز الثاني لأنه لا يجب عليهم القضاء بالاجماع لقوله تعالى أن ينتموا ليغفر لهم  
ما قد سلف ولا شك أن القول بوجوب الآداء مالا يمكن إذا و تكليف ما ليس  
في الوسع بخلاف الحرمان لأنهم مع الكفر يقدر على إدا حكمها وهو لا متنازع  
عنها وقوله تعالى لم تكن من المصلين أي من المعتقدين بحقيقة الصلوة التي  
جاءها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن الصلوة قد بدت بها الاعتقاد كقوله تعالى  
فان تابوا واقاموا الصلوة الآية أي اعتقدوا حقيقة الصلوة بدليل أنه يجب  
تخليئة السبيل بالاعتقاد وأن لم يوجد منهم الآداء وهذا بخلاف الجانب  
والمحدث لأنها إنما مخاطبان بقدرتها على الآداء بعد رفع الحارث والكافر لا يقدر  
على الآداء بعد رفع الكفر لما قلنا قوله ولزمه الإيمان أي لزم الكافر الإيمان  
لوجوب أهليه الآداء لكونه قادراً على الإيمان قوله وجوب حكمه أي وثبوت  
حكمه قوله ولم يجب على الصبي الإيمان إلى آخره اعلم أن في وجوب الإيمان على  
الصبي العاقل الذي يسمع منه الآداء اختلافاً بين المشايخ قال الشيخ الزاهد استناد  
المحققه شمس الأية الطحطاوي رضي الله عنه بوجوب الصلوة عليه حكم الوجوب وهو  
الآداء ولهذا لا يجب عليه تجديد الأقدار بعد البلوغ فلم يكن واجباً الرجوع عليه  
التجديد بعد البلوغ لأنه يكون مؤدياً ليس هو واجب فلا يسقط عنه الواجب  
تحقيقه أنه لو أدى الإسلام بعد عرض النفاق حتى أسلمت أمراً تفرق بينهما

والمحدث لأنها إنما مخاطبان بقدرتها على الآداء بعد رفع الحارث والكافر لا يقدر على الآداء بعد رفع الكفر لما قلنا قوله ولزمه الإيمان أي لزم الكافر الإيمان لوجوب أهليه الآداء لكونه قادراً على الإيمان قوله وجوب حكمه أي وثبوت حكمه قوله ولم يجب على الصبي الإيمان إلى آخره اعلم أن في وجوب الإيمان على الصبي العاقل الذي يسمع منه الآداء اختلافاً بين المشايخ قال الشيخ الزاهد استناد المحققه شمس الأية الطحطاوي رضي الله عنه بوجوب الصلوة عليه حكم الوجوب وهو الآداء ولهذا لا يجب عليه تجديد الأقدار بعد البلوغ فلم يكن واجباً الرجوع عليه التجديد بعد البلوغ لأنه يكون مؤدياً ليس هو واجب فلا يسقط عنه الواجب تحقيقه أنه لو أدى الإسلام بعد عرض النفاق حتى أسلمت أمراً تفرق بينهما



ودولر ثبت حكم الوجوب لم يفرق بينهما وقال شمس الائمة الشرخس  
 لا يجب ما لم يعتدل عقله بالبلوغ لان بالعقل يصح الاداء وصحة استدعي  
 الشرع عليه لا وجوب الاداء وقوعه فرضا بعد الاداء مقتضى الاداء  
 لان ما هو المقصود من الوجوب حصل وانما كان لا يجب لانعدام المقصود  
 وموزا كالعبد لما ذون بالجملة لا يجب عليه وان حضر الا انه اذا ادى يقع فرضا  
 وكما المسافر يودي للجملة قوف واحتمل الاداء واحترز به عما اذا عقل والجملة  
 الاداء حيث لا يثبت عليه الوجوب اصلا نعم ما هو قول شمس الائمة الشرخس  
 وانما قال دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان وجوب الاداء بالامر والخطاب  
 لا خطاب قبل ان يكون مكلفا بوجود الاهلية الكاملة بالعقل والبلوغ  
 قوف من غير تكليف ومع التكليف الزام ما فيه كلفة اي مشقة قوف  
 ما اهلية الاداء الى اخره قوله اذا كانت قاصرة اي اذا كانت القدرة  
 قاصرة وانما قيد القدرة بالقصور لا بها لولا يوجد اصلا لا يثبت الاهلية  
 اصلا لا القاصرة ولا الكاملة والمعتوه من كان مختلط الكلام فاسد التذير  
 وقد مر في باب انقسام السنة قوف لم يعتدل عقله اي عقل المعتوه  
 فان قلت لا سلم انه لم يعتدل عقله واعتدل العقل بالبلوغ عن عقل وهو  
 فيه موجود لانه لو لم يكن له عقل كان مجنونا وكلامنا في غير المجنون قلت  
 لا سلم ان بالبلوغ عن عقل مطلقا يحصل اعتدال العقل بل انما يحصل بالبلوغ  
 عن عقل غير قاصر والقصور موجود اذ هو العقل ففرقة بين من له عقل سليم  
 وبين من ليس له عقلا اصلا فان قلت سلمنا ان الاعتدال يحصل بالبلوغ  
 عن عقل قاصر لكن لم يعلم ان عقله قاصر اذ كماله والعقل غير محسوس  
 قلت يعلم بنظر العقل فيها ياتيه ويذره احتار ما فيه ففهم ما  
 ضرره دينيا ودنيا فان قلت سلمنا لكن لا سلم ان الاهلية الكاملة  
 لا يثبت بالبلوغ عن عقل قاصر قلت انما لم يثبت الاهلية الكاملة لان

المراد بها قدرة ثبت بها وجوب الاداء وتوجه الخطاب فلو قلنا بان له  
 اهلية كاملة لوجب عليه الاداء وتوجه نحوه للخطاب والالزام منتف فينتفي  
 الملزوم وانما قلنا بالتساقط الالزام وهو وجوب الاداء لان الزام الاداء يستلزم  
 لزوم الحكم لقصور العقل والخرج وهو الالزام منتف بالنقص منتفي الملزوم  
 وهو الزام الاداء قوف ويبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني ان الصبي  
 المعتوه اذا ادى يقع محببا معتبرا مسترخيا من غير ان يجب الاداء قوف  
 وعلى الاهلية الكاملة اي القدرة الكاملة وهي التي يحصل بالعقل خارجا عن ان  
 يوصف بالقصور والنقصان والافان للناس تيفا وتون في صفة الكمال غاية  
 التفاوت فلو اشترط نهابة ذلك لما وجب الا اذا اعل شذوذة قليلا من قوف  
 وعلم هذا قلنا اي علم هذا الاصل وهو ان يصح الاداء بالقاصرة ويجب بالكمال قلنا  
 بصحة الايمان من الصبي العاقل لوجود اهلية الاداء وقد خالفنا الشافعي في صحة  
 ايمان الصبي العاقل ويرد عليه صحة اسلامه تبعاً لوالديه وهذا لانه لما كان مسلما  
 باسلام غيره فادى ان يكون مسلما باسلام نفسه وكيف يبره علمه بالصانع  
 تبارك وتعالى وانما انا لو حدا نبه ناطقة ولا بل الربوبية ظاهرة والنصوص صريحة  
 بمصدق الصانع تعالى وتقدس وهذا العلم انفع له من علمه بوالديه لحصول  
 افادة الابدية والمنشوء السومرية وذلك لا يدور فديرا اولى وكيف لا يصلح ان يصير  
 محقدا وقد صلح هاديا معتد يا قال تعالى واتيناك للحكم صبييا اي النبوة وكيف  
 لا يصح اسلامه والخبر عن الاسلام كفر فان قلت لو قلنا بصحة اسلامه يلزم حرمان  
 الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين امراته وفيه ضرر للصبي قلت هذا معارض  
 بالمثل وهو انه لو لم يصح اسلامه يلزم حرمان الميراث ايضا من اقاربه  
 المسلمين ويلزم وقوع الفرقة اذا كانت اسلمت امراته قبله علم انا نقول وقوع  
 الفرقة ضمنيا فلا يعمل ولا يقول ان وقوع الفرقة مضاف الى اسلامه بل الى كفر  
 المضرد والعجب من الشافعي انه يعتبر عبارة في احتياط احد الابوين لا يعتبر

العلم بالبلوغ  
 وكامل  
 من الاداء بالعقل  
 ما به يكون العقل



عبارة في الاسلام مع ان اختياره احد بويه مع موجب الحق غالباً لان  
الشيء ابتداءً من ابويه من كان منها يطلق عنان الصبي ولا يضره ولا  
يؤذيه وكذا تعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا يعتبر عبارته في البيع  
والشراء وان اذن الولي مع ان النفع في البيع والشراء اكثر واظهر من الوصية  
قوله وما يتم من نفعه الى اخره وما مرفوع المحل بالعطف على الاسلام  
اعلم ان تصرفات الصبي العاقل في غير حقوق الله تعالى على ثلاثة انواع نفع  
مختص بغيره مختص بغيره بين النفع والضرر فاول ما يملكه باذن الولي وبدون  
اذنه وهو كالاصل في الاداء ولا اكتساب بالاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وقبضها  
والثاني لا يملكه باذن الولي ولا يعتبر اذنه وهو كالطلاق والعنف والمهنة  
والصدقة والثالث يملكه باذن الولي ولا يملكه بدون اذنه وهو كالبيع والشراء  
والنكاح اما الاول فانما يملكه لان الاهلية القاهرة كافيته لصحة الاداء ولا  
ضرر فيه كيلا يملكه لكونه نفعاً محضاً واما الثاني فانما لا يملكه اصلاً لعدم  
الاهلية الكاملة واما الثالث فانما يملكه بدون اذن الاحتقال وملكه  
بالاذن الاحتار بقصان رايه برأي الولي فان قلت لم قدم ما هو  
نفع محض من حقوق العباد لقبول الهبة على العبادات البدنية وكان  
من حق الوضع ان يكون العبادات متصلة في الذكر بقوله الاسلام لان كل واحد  
منها حق الله تعالى قلت انما قدم لكونه نفعاً محضاً لا ترد فيه كالا سلام و  
والعبادات البدنية فيها تردد من حيث انها جمل ان لا تكون حسنة او شريرة  
في بعض الاوقات قوله وصح منه اي من الصبي العاقل اذا العبادات البدنية  
انما قبل بالبدنية احترازاً عن المالية فان التوكوف لا يصح اذا اداها الصبي العاقل  
للزوم الضرر العاجل وهو ان يملكه وانما صح اذا اداها البدنية لان في صحتها  
نفعاً محضاً للصبي من حيث حصول المشربة ومن حيث الاعتقاد فانه  
اذا اعتاد على الاداء لا يشق عليه بعد البلوغ قوله من غير عهدة يعني

لا يلزم عليه القصاص والفسد قوله وملكه برأي الولي ما تردد قلنا قلت 176  
لم قلتم ان البيع والخوف داير بين النفع والضرر قلتم لان بالبيع يزول الجميع عن  
ملكه وهو ضرر يدخل النفع في ملكه وهو نفع وكذلك الاجارة حيث يملك منفعة  
ملكه غيره وهو ضرر ويملك مقابلته المنفعة الاجرة وهو نفع وبالعكس اذا  
الاشتري او استأجره فافهم وفي النكاح ايضا يملك البضع وهو نفع ويخرج  
من يد المهر وهو ضرر وكان ينفق يشوبه ضرر فاحتج الى ان الولي ليس بمتصرف  
رايه قوله وذلك في قول ان حسيمة نظرت لعمه اي حيرة الصبي العاقل باذن  
الولي كالبالغ في قول ان حسيمة حتى صح بيعه من اجنبي بعين فاحش كبيع  
البائع المغبون غيباً فاحشاً خلافاً لخاصية فان عندنا لا يبيع بغيره بغير  
فاحش كما اذا باع ماله وليم بغيره فاحش وروى مع الولي اي رد ابو حنيفة  
بيع الصبي الماذون مع الولي في رواية لشبهة النيابة ببيان ان الصبي اصل في  
الملك تايب في التصرف عن الولي ووليم اذ باع بغيره فاحش لا يجوز فلذا  
اذا باع الصبي لا يعتبر شبهه النيابة لان الموضع موضع التهمة وفي رواية  
يجوز لانه صار كالبالغ لما اتصم الى رايه رأي الولي وقياسها ضعيف لانه  
لا يلزم عدم ولاية الصبي من عدم ولاية الولي لا بد ان الولي لا يملك الاقرار  
بأن الصبي فاذا اذن له بالاقرار يملك الصبي قوله وعلى هذا قلنا في المحجور  
اي على الاصل المذكور وهو انه يصح من الصبي ما يتم من نفعه قلنا في الصبي  
المحجور اذا توكل اي قبل الوكالة به ولا يلزمه العهدة يعني لا يكون حقوق  
القدر اجمع اليه وانما قلنا بصحة وكالته لان في ذلك نفعاً محضاً لا يشوبه  
ضرر وهو عبارة شرعية وكونه عارفاً لمواضع الفبين والحيوان مهندداً  
ال تصرف مزق قوله بطلت وصيته عندنا لان الوصية ازالة الملك مضافاً  
الى ما بعد الموت وفي ازالة الملك ضرراً محالاً فلا يملك الصبي لعدم الاهلية الكاملة  
ولان فيه ترك الافضل فلا يملكه كما لا يملك الطلاق لان فيه ترك الافضل



لان الافضل معويتا النكاح واجب عندنا ان في تنقيته وصيته تدر  
الافضل لان الافضل هو انتقال ماله الى ورثته قال عليه السلام  
لان تدع ورثتك اغنيا خيرا من ان يدعهم عالة يتكففون الناس  
الابن وصيته ما بالغ حيث كبر وجهه بطلاقه قوته شرع في الحق الصبي  
يعني اذ مات الصبي يكون ماله موروثا قوته ولم يملك ذلك عليه  
غيره اي لم يملك الطلاق والعتاق والعتبة والصدقة والقرض على  
الصبي فليس الصبي الا القرض فانه يملكه الباقي خاصة فانه لا يقره يقع  
الامن عن الهلاك والتبوي وهو يقع محض فان العيت على عرضية  
الهلاك وبالاقرار حتى يكون مامونا فانه اذا وجد المديون المال بقدر  
القاضي على الاستخراج من يملك حيث يحكم بعلمه وليس لعين القاضي هذه  
الولاية فلا يملك الاقرار قوته واما الردة الى اخره اعلم ان ردة الصبي  
العاقل يعتبر ردة خلافا لابي يوسف لان الردة كفر بعد ايمان والكفر  
هو الجهل بالصانع تبارك وتعالى وجهه سائر الاشياء يعتبر جهلا  
فلذا جهله بخالقه لان الحقائق لا مردها بل اولى ان يعتبر جهلا  
بالصانع جهلا لانه اقم الحجلات وابو يوسف يقول في اعتبار ردة  
بلحقة مفرقة فلا يعتبر قلنا يلزم علم هذا اثبات ردة تبعا لوالديه  
اذا اردنا للحقا بدار الحرب علم انا نقول ما يلزمه من المخرقة بوقوع الفرقة  
او الحرمان عن الميراث ضمنى لا قصدى اعني انه ثبت في ضمن صحة الردة  
فلا يلتفت اليه كما اذا ثبت بطريق التبعية قوته وما يلزمه  
من احكام الدين فاما يلزمه جواب اشكال بقوله ابو يوسف وقلنا ندرج  
فيها وكننا فافهم فحمل في الامور المعترضة غا الاهلية انا ذكر  
العوارض على الاهلية بعد ذكر الاهلية لان وجود العارض على الشيء  
بعد وجود ذكر الشيء لا محالة فمنا سبب ذكرها عقيبتها ثم اعلم ان العوارض

اي العوارض نوعان سواء في وجودها لا ينعى للبعد فيه وانما سمي به لان الحواضف موعود ١١٧٧  
في السام الا يملك الى قوله تبارك وتعالى وفي السام رزقكم وما توعدون وكتبت وهو  
للبعد فيه صنع اعني انه يكون فيه للبعد اختيار ثم العارض لاح ان يعترض على الاهلية الموت  
او على الاهلية الاداء كالنوم وغيره وكان للمصنف لما اطلق الاهلية ولم ينفذها هذا الغم  
تقديم السام على المكتسب لكونه اقوى لانه لا يقدر العبد على ازالة دفعه اصلا  
ومجموع النوعين ثمانية عشر استقرا لا اجتهادا اتم تقديم الصغر على سائر انواع  
التساوي وذكر الموت اخر لان الصغور اول احوال الانسان والموت اخرها للملك  
سببها احوال يعترض بين الولادة والموت فمنا سبب ان يذكر الاول اول والاخر اخر  
والمتموسط متوسطا تقدم الجهل على سائر انواع المكتسب لكونه اصلا في الانسان  
الا تترك الى قوله تعالى والله اخركم من بطون انما نعلم لا تعلمون شيئا وختمه بالاكراه  
لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف او ما يكون من غيره والذي  
يكون من نفسه ثبت واعرف في المانعة مما يكون من غيره لان المانع اذا  
كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع وما كان منه فقد وقع باختياره فلا يدفعه  
فكان ذكر الاول اول والاخر اخر اخرى وما بينهما احوال متوسطة فتوسط  
في الذكر لهذا ولان الموت في السام ذكر اخر لما قلنا ذكر الاكراه بمقابلته  
في المكتسب اخر لما سببه بينهما لان محلا منها بسلب الرضا فان قلت لم  
قلتم ان الصغر من العوارض وهو علم ما قلتم اول احوال الانسان قلتم لان الصغر  
ليس بذاتي للانسان لان حقيقة الانسان حيوان فاطلق لا صغير ولا كبير لان  
الانسان لو كان انسانا صغيرا لم يكن الكبير انسانا ولو كان انسانا كبيرا  
لم يكن الصغير انسانا فعلم ان الصغر لم يكن الكبير انسانا من ذاتية فان  
قلت الرق ذات الرقيق ثابت من حين يولد فلا نسلم انه من العوارض  
وليس مسلمنا لكن لما صار تقديم الصغور الى من تقدم الرق وهما في الانسان  
يوحدان من حين يولد قلنا اما الجواب عن الاول فاذلنا في الصور هو انه



انه ليس بذاتي للانسان واما الجواب عن الثاني فاقول ان صغير يوجد  
في الرقيق وغيره والرق لا يوجد الا في الرقيق فيكون تقديم الصغار على  
شموله في بني آدم فان قلت لم قلتم ان الحمل من العوارض المكتسبة وينبغي  
ان يكون من قبيل العوارض السماوية لانه لا صنع للعبد فيه قلت لا نسلم  
انه لا صنع للعبد فيه وهو انما وقع فيه لتقصيره بتدرك التحصيل وقد كان  
قادرا على التحصيل وتقصيره صنع نعم في اول احوال المين يقادر على  
التحصيل لكن تلك الحالة علم شرف الزوال فلا يعتبر اعلم اننا نشرح حقايق  
هذه الاشياء في موضع واحد تبسييرا على الطلبة اما الصغير فهو خلاف الكبير والجنون  
صغير يزول به العقل والعتة مع غلبة العقل حيث يكون كلام من قام به  
بين كلامي العاقل والجنون اعني تارة يشبه كلام العقلاء وتارة يشبه  
كلام المجانين لسان مع يزول به العلم في الشيء كونه ذا كرا لا مؤثر كثير  
وانما قيدنا بقولنا ذاكرا احترازا عن النوم والجنون والاعما ما هم والنوم  
مع يزول به العلم والذكر لا بسبب مرض من قولنا لا بسبب مرض احترازا عن الانما  
والجنون والاعما مع يزول به العلم والذكر بسبب مرض ولا يبقى معه حركة اصلا  
وقولنا بسبب مرض احترازا عن النوم وقولنا ولا يبقى معه حركة احترازا عن  
الجنون والرق مع به يصح ثبوت المكلف الا في المرض مع يزول بحلولة  
في بدن حتى اعتدال الطبايع الاربع والبيض دم خارج من الرحم مقدرا وله في  
شرعا والقياس دم خارج من الرحم بعد الولادة مقدرا اخوه شرعا وقولنا  
خارج من الرحم احترازا من دم الاستحاضة لانه دم عروق لادم رحم كادرد  
في الحديث وقولنا بعد الولادة احترازا عن الحيض وقولنا مقدرا اخر  
شرعا احترازا عما تراه المرأة بعد اخرا المدة والموت معنى يزول به الحيوة  
اما الجعل فهو ما يضاف العلم عند احواله عادة والسفاهة مع لا يجري بسببه  
من قام به على نهج العقل وجود كالعقل والعلم وقبل السفاهة باليسر له

عاقبة حميدة وقولنا مع وجود كالعقل احترازا عن المجنون والمعنوه وقولنا ١٧٨  
والعلم احترازا عن النوم والاعما، ولستكر معنى بسببه يلحق الشخص انشاؤه وقولنا  
اعضا من غير مرض العزل ان يراد بالشيء غير ما وضع له لا بما سببه بينها  
وقولنا بما سببه بينها احترازا عن المجازة لخطا، وقولنا الشيء على خلاف ما اراد  
والسفر خروج مديدا قلته مقدرا ببلانه ايام غير مقدرا اكثره والا كراه حمل الانسان  
ما يكرهه قولنا واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال الى اخره اعلم  
ان الحجر لغة هو المنع ويراد به في الاصطلاح منع سالت صحة التصرف ثم اعلم  
ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانها بناء على الذمة وله ذمه الا ان المقصود  
من الوجوب حكمه وحيثما يصح وجود الحكم يقول بالوجوب وما لا فلا فيعتبر  
الجنون في امرا غارضا على الاهلية حاجزا عن التصرف كالعبادات فانها  
لا تحب عليه اذا امتد جنونه لعدم وجوب الاداء للزوم الحرج اما اذا لم يمتد  
فتجب عليه العبادات اصلا لان الجنون ينافي العدرة ولا اذا بدون القدرة  
وانما يح القبول بوجوب الضمان عليه اذا تلف مال انسان لانه اهل حكم الوجوب  
وهو الاداء بولي وكذا صح ايمانه وردته تبعا لوالديه لانه اهل حكمها وهو الشواب  
والعتاب في الاخره وانما لم يصح اسلامه بنفسه لان التصديق لا يتصور بدون  
العقل ولا عقل له وكذا لم يصح ددته بنفسه لان تبديل الاعتقاد لا يتصور بدون  
العقل بخلاف النبي العاقل وكذا لم يصح اقواله اصلا مثل الاقدار والبيع والشراء  
والطلاق والعتاق لا تعلل الحكم وهو وقوع كلامه معتبرا شرعا ولا اعتبار  
لكلام من ليس له عقل لانه لا يدري ما يقول وانما لم يعتبر من افعاله ما كان  
يسقط بالشبهة كالحدد والنقصان والكفارات لكون علم القصد  
الهي شبهة قولنا عن الاقوال كالطلاق والعتاق وغيرها ما ذكرنا قولنا  
ما كان خروا، يحتمل التسقط وهو كالحدد والنقصان والكفارات فانها  
يسقط عن البالغ العاقل بالشبهة وكالعبادات فانها تسقط بالعدول كالحاظر



والنفسا، يستقط عنها الصلوة أصلا ويسقط إذا الصوم إلى خلاف هو  
 القضاء قول ١٠ إذا امتد إلى الجنون قوله يودي في محل النصيب لكونه خبر  
 صادرا من موديا إلى الخارج قوله فيسقط القول جواب الشرط قوله لا نعداه  
 أي لا نعداه إلا إذا قول ١١ وحده الامتداد هكذا بيان حد الامتداد غيب اختلاز  
 الطاعات والفقه في سقوط الوجوب إذا امتد الجنون لزوم الحج وهو مرفوع  
 شرعا قوله وفي الصلوة ان يزيد على يوم وليلة أي حد امتداد الجنون في  
 حق الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند عمر  
 وباستمرار الساعات عندها بيانها فيما إذا جن وقت طلوع الشمس اليوم ثم  
 إذا لم يولد بعد طلوع الشمس لا قضاء عليه عندها لوجود الزيادة على  
 ليلة من حيث الساعات وعنده عليه القضاء الزيادة على يوم وليلة من حيث  
 الصلوات إلا ان يدخل وقت العصر فاقف في لا يجب عليه القضاء بالاجماع  
 قوله ١٢ أقام أبو يوسف رحمه الله يعني أقام أبو يوسف أكثر القول وفاقته  
 بعد حيث لم يوجب الزكوة في صورتين تبسييرا للامر على الجنون قوله  
 تبعا لأبويه احترام عن إسلامه وردته بنفسه حيث لا يصح لما قلنا قوم  
 ١٣ أما الصفر إلى آخره أعلم ان الصبي عارض بمنع وجوب حقوق الله تعالى بدنيا كان  
 أو مائلا عندها خلافا لما في حق من عنده لا يمنع وجوب المائلي وقرينة بين الهداية  
 والمائلي ساقط وقياسه على حقوق العباد ضعيفا بيناه في فصل الأهلية  
 وأيضا لو وجب حق الله تعالى عليه لا يخفى ما ان يكون واجبا يجب عليه  
 الأداة في حال الصبا أو بعد البلوغ لا يجوز الأول لأنه لو وجب عليه الأداة  
 في حال الصبا لا يخفى ما ان يودي بنفسه أو يولي فلا اعتبار بالأداة بنفسه  
 لان العبادة لا يقع صحيحا إلا باختيار صحيح ولا اعتبار له أصلا في أول  
 الصبي واختياره بعد ان عقل غير صحيح لقصور عقله وعدم اعتدال حاله كما  
 ١٤ اعتبار الأداة الأولية لأنه ليس بنائب عن الصبي باختيار الصبي بل بنائيه

١٧٩  
 فيشخص من مع الجنون لا يثبت العبادة لأنها إذا اختار في يقع تقبلا  
 لله تعالى ولا يجوز الثاني لان فيه لزوم للمخرج بتضا عن الصلوات والزكوات  
 وفيها لا يتكرر كالج لا فائدة في سابقه الوجوب بان يجب في الصبي لمجرد إذا  
 بعد البلوغ لأنه يمكن القول بالوجوب بعد البلوغ فانه فائدة في تقديم سوك  
 الزاوي للحج قوله أصاب ضربا من أهلية الأداة أو أفا صار الصبا عذرا  
 مع أصابة الأهلية المتأخرة لكون الصبي قاصر العقل قوله فيسقط به  
 ما يحتمل السقوط عن البالغ والصغير في يرجع إلى الصبا والذي يحتمل السقوط  
 عن البالغ كالصلوة فانها يسقط بعد الأداة والجنون عن البالغ وكذا البذر  
 الحيض والنفسا وكذلك ذكره فانها يسقط عن البالغ بعذر الجنون والدين  
 وهلاك المال بعد الوجوب وكالصوم فانها تسقط عن البالغ بعذر الجنون  
 ويسقط وجوب أدائه بعذر المرض والسفر والحيض والنفسا كالج فانه  
 يسقط عن البالغ بعذر الرق وكذا الإيمان يسقط وجوب أدائه عن البالغ  
 بعذر الكراهة فكذا يسقط عن الصبي وجوب هذه الاشياء بعذر الصبا لكن مع  
 هذا إذا دى يقع إذا دى صحيحا في هذه الصور كلها إلا الزكوة فانها لا تنصح  
 للزوم الضر عليه عاجلا قوله ١٥ وجملة انه يوضع عنه العمدة أي جملة القول  
 في سقوط الوجوب والأمر الكلي انه يوضع عنه العمدة وهي ما فيه لزوم الضر  
 قصدا عاجلا والعمدة نوعان خالصة كالحدود والعقاص وهي لا تثبت  
 في حقه أصلا ومشموعة كالبيع والاجارة وهي تنزق على رأي الول ولا  
 يلزم على هذا شأن المحل لان الصبا لا ينفى في عصمة المحل فيجب عليه شأن  
 المحل إذا اتلفه لحصول المقصود من الوجوب وهو الاصل بالاول لان  
 المقصود هو جبران النقصان في حقوق العباد وهو يحصل بالاول ويصح  
 منه وله ما لا عمدة فيه فالاول كقبول الهبة والصدقة والتسابة احتسابا  
 وسيدا والثاني كقبول الول لأجل الهبة والصدقة قوله فجعل

عليه السلام



سبباً للعفو اي جعل الصبا سبباً للعفو من كل عهدة بمن العفو هذا احرم  
عن الردة فانها لا يحتل العفو لكونها قبيحة لذاتها واحتراز عن اتلاف المحل  
ايضاً لان الصبا ليس بمناف لكون المحل معصوماً فلا يكون عذراً فيها قوله  
ولهذا لا يحرم ايضاً لقوله فجعل سبباً للعفو من كل عهدة يحتل العفو بيان  
ان عهدة القتل ما يحتل العفو الا يرى ان القتل تسبباً ليس بسبب حرمان  
الميراث وجوب القصاص كما في البير على قاعدة الطريق وادخل في الطريق  
والذي صب الماء على الطريق اذا تلف به ماله كذا في الذخيرة والمحيط فلما ثبت  
ان عهدة القتل ما يحتل العفو جعل الصبا سبباً للعفو عن الصبي فلم يحرم عن  
الميراث بالقتل لان الحرمان جراً للفعل ولا يصلح فعله سبباً للجزاء القصود  
في فعله لان كمال الفعل بصدوره عن عقل كامل قوله ولا يلزم عليه حرمانه  
اي حرمان الصبي المرقوق عن الميراث هذا جواب سوال مقدور وهو ان يقال  
لا نسلم ان الصبي يوضع عنه العهدة ولا يحرم عن الميراث الا يرى انه يحرم عن الميراث  
اذا كان رقيقاً وكافراً فاجاب عنه وقال لا يلزم على ما قلنا من وضع العهدة  
عنه حرمانه بالرق والكفر لان الحرمان ليس بجزاء هناك بل سبب الارث لم يوجد  
لوجهه الثاني بالارث وهو الرق والكفر اما الرق فانه سالب للملاية والارث لا به  
فلا يمتنعان للتناهي بينهما اي بين الرق والارث ولان القول بالارث الرقيق قول  
بارث الاجنبي من الاجنبي لم يقل به احد بيان انه ان ينتقل للرق من ماله  
ينتقل الى مولا او المولى اجنبي عن ماله واما الكفر فينتفي به الولاية  
والارث ولا به فلا يثبت به الا يرى ان قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين  
سبيلاً وانا قلنا ان الارث ولا به لان به يثبت للعوارث في التركة ملك يد فلما  
ثبت ان الرق والكفر منافيان للارث لا يكون حرمان الصبي المرقوق  
او الكافر جزاء عليه لان الارث لم يشرع في حقها اصلاً لعدم السبب وهو  
عدم الحرية في الرقيق والاسلام في الكافر وانعدام الحكم اي استحقاق

الميراث لعدم سببه لا بعد جزاء الا يرى ان الاجنبي لا يرث ولا يقول حرمان  
حرمانه جزاء وكذا السبيمة لا يرث لها من صاحبها لعدم الاهلية ولا  
يقول احد انها حرمت عن الارث جزاء بل لم يشرع الارث في حق الاجنبي  
والسبيمة اصلاً لعدم السبب والاهلية قوله واما العتة اعلم ان  
في حكم العتة اختلاف بين مشايخنا قال القاضي ابو زيد الدبوسي العتة  
بمنزلة الصبا بعد ما عقل الصبي فيكون حكمه حكم الصبي الا في حق العبادات  
فاننا لم نستطع به الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف  
الصبا لانه وقت سقوط الخطاب قال في غير الاسلام كافي المتن وفيه دليل ان  
العبادات لا تجب عليه ويصح اذا ذكر لا نه قال او لا العتة بعد البلوغ مثل  
الصبا مع العقل كمال الاحكام ثم قال لكنه يمنع العهدة ثم قال ويوضع عنه  
الخطاب كما يوضع عن الصبي وكذلك دليل على سقوط العبادات عن المعتوق  
فانهم وقال البستي رحمه الله في اصول المعتوق من كان مغلوب العقل  
ليس له عقل تميز بين الضار والنافع والحسن والقبيح فظهر عقل الصبي في  
عتوقه ان الصبي فلم يكن المعتوق مكلفاً باداء شيء من العبادات الا انه اذا زال  
العتة توجه عليه الخطاب باده العبادات حالاً وبتقضاء ما مضى اذا لم يكن  
فيه حرج ففي الكثير حرج وليس في القليل حرج والحال النازل بينهما ما ذكر في المتن  
وهذا احسن ثم رجع الى ما قال في المتن قوله حتى انه لا يمنهم في القول  
والفعل نتيجة لكون العتة مثل الصبا في كل الاحكام يعني اذا سلم للمعتوق  
بصح اسلامه ويصح صلواته وضوؤه قوله لكنه يمنهم العهدة هذا استدلال  
من قوله لا يمنهم صحة القول والعقل بيان ان المصنف لما قاله وقع في خاطره  
ان المبتدئ ربما يقع في وهمه انه يلزم من صحة القول والفعل وجوبها فرد  
ذكر الوهم وقال لكنه اي لكن العتة بمنع العهدة كالاتار والطلاق والعتاق  
وجوب العبادات والحدود والقصاص والكنارات وكل ذلك موضوع عنه



كالصبي لانه بمنزلة علم ما قاله من الاسلام يزدوى وينبغي ان يتوقف بوجه  
 وشراؤه على راي الولي كافي الرضى قول واما خان ما يستملك الى اخر  
 هذا جواب سوال مقدرو هو ان يقال لم قلتم ان العتة تمنع العهدة واما  
 الاستملاك يلزمه وهو عهدة فقال في جوابه لان سلم انه عهدة بل انما وجب الضمان  
 جبراً للفقهاء لعصمة المحل لاجزاء على الفعل لان العتة والصبي لا ينفان عهدة  
 المحل وتوقع الضمان بالعاجل بالزمان حصل ما ضمن جبراً لنقصان فلا يلتفت  
 اليه قول ويول عليه يعني ينفذ تصرف الولي عليه ولا يل على غيره يعني لا ينفذ تصرفه  
 على عمل غيره قول وانا يفتقر الجنون والصغرة علم ان المصنف رحمه الله لما ذكر  
 ان الصغرة اول احواله مثل الجنون (احتاج الى بيان الفرق الثابت بينهما ولم يذكر  
 هناك بل ذكر بعد ذكر العتة لان الصغرة في بعض الصوره مثل العتة كل الكلام على  
 اختيار المصنف هو اذا كان الصغير عاقلاً فقال وانا يفتقر الى اخره يعني  
 وانا ثبت الفرق بين الجنون والصغرة وان الجنون ليس له حد والصغرة  
 حد حتى اذا سلمت امره المجنون يعرف الاسلام على ابواه فاذا اسلم  
 احدهما او اسلما يحكم باسلام المجنون تبعاً وان ابيا يفرق بين المجنون  
 وامرأته لانه لا فايده في تاخير العرض لان الجنون ليست له نهاية معلومة  
 بخلاف الصبي غير العاقل اذا سلمت امراته يوافق العرض الى ان عقل  
 لانه اذا لم يوافق بل يرضى على ابويه فايها يقع الفرقه ويطلب بالمهر في الحال  
 والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة وهو ليس من اهلهما فان قلت هذه العهدة  
 تلزم المجنون ايضاً اذا ابواه الاسلام وهو ليس من اهلهما قلت نعم لكن  
 اذا لم يعرف على ابويه الاسلام وليس في التاخير فايده لعدم نهاية الجنون  
 يلزم الاقرار بالحالي بالمرأة وهو كونهما تحت كافر وذا لا يجوز لقوله تعالى ولن  
 يجعل الله لكافرين من المؤمنين سبيلاً بخلاف الصبا فان له حداً قول  
 ان المعارض اي عارض الجنون قول امرأته اي امرأة المجنون اقوله

فوجب تأخيرها اي تأخير العرض هذا في اول احوال الصبا لان للصبي 181  
 اذا عقل يعرف عليه الاسلام اذا سلمت امرأته كذا قال شيخنا الامام  
 السرخسي رحمه الله وقد قال الشارحون باجماعهم في قوله فلا يفتقران  
 اي الرضى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفتقران في عرض الاسلام فان قلت  
 الخطاب بساقط علمه فلم يعرض الاسلام قلت عرض الاسلام لها اعتبار  
 انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحاً على تقدير الاداء والتقدير على تقدير  
 الاباء اكتفاء بالاهلية القائمة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجية  
 والمعتوه العاقل انما وصفه بالعاقل قطعاً لارادة المجنون منه محالاً  
 قول واما النسيان الى اخره من تفسير النسيان مرة في اول الفصل  
 قال بعض الشارحين النسيان عبارة عن معنى يعتري الانسان بدون  
 اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وهذا منقوض بالجنون وانما  
 والنون لان هذا المعنى حاصل فيها وقيل النسيان عبارة عن الجهل  
 الطاري وهذا ايضاً منقوض بها اعلم ان النسيان لا ينافي الوجوب  
 في حق الله تعالى اعني لا يكون عذراً في سقوط الوجوب وهذا لانه لا يزول  
 به العقل لانه اذا كان بلازم الطاعة اي يقع فيها كثيراً يجعل عفواً كالنسيان  
 في الصوم والتسجيم في الذبيحة لانه من قبل من له لطف وانا قلنا انه كثير  
 الوقوع في الصوم لان الطباع ما يلهو والنفس داعية الى الاكل والشرب  
 فيقع النسيان عن الصوم لفظ دعوة النفس ميلان الطباع ولذا  
 نسيان التسجيم حال الذبح لان الحال حال هيبه واضطراب فيقع  
 النسيان من هيبته تلك الحال كثيراً ولهذا لا تترك ارقاء القلوب من  
 الزهارة قلد ومن على الذبح اصلاً فان قلت ما الفرق بين ما اذا كان  
 النسيان كثير الوقوع وبين ما اذا لم يكن كذلك وقد قلتم انه عذر في الاول  
 دون الثاني مع ان علم الاول وعي كون النسيان كثيراً قبل من لطف بوجوده

النوع



في الثباني قلت لزوم الحرج وعلمه فانهم يوجبون خلافه يعني ان  
 النسيان لا يجعل من اسباب العفو في حقهم لانه ليس منهم حتى اذا تلف ناسيا  
 مال انسان يضمن مطلقا قوله وعلى هذا قلنا ان على هذا الاصل المذكور وهو  
 كون النسيان عذرا فيما يقع كثيرا من حقوق الله تعالى قلنا ان سلام الناس  
 لا يقتضي كثيرا في الصلوة خلاف كلام الناس و سلامه علم الناس لان لا يقع غالباً  
 فلا يكون من اسباب العفو لان عبيبة المصلي مذكورة له وكذا لا يكون عذراً  
 في الحج حتى اذا اجام ناسياً يفسد حجه كفساد حج العائد وكذا اذا قتل الصيد  
 ناسياً يلزمه الجزاء لان عبيبة المحرم مذكورة قوله مذكورة له اي للمصلي قوله  
 فلا يغلب الكلام يعني لا يكون غالب الوقوع قوله واما النوم فخرج عن  
 استعمال القدرة الى الخوف يعني ان النوم شيء يعجز به الشخص عن استعمال الآلات  
 السليمة اختياراً لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض احترازاً عن الجنون  
 والاعما وقد بينا حده في اول الفصل **باب** في اول الفصل بعبارة اخرى  
 ولعل المصنف انما لم يذكر العبد لشهده انه اعلم ان النوم لا ينافي الوجوب لقيام  
 الذمة والسبب لكن ينافي الاختيار لعدم القدرة ولا اختيار بدون القدرة  
 فلما كان كذلك قلنا بوجوب القضاء اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة لانه  
 لا حرج في القضاء فلا يستقط لانه لا يمتد غالباً اكثر من وقت صلوة او صلوتين  
 لكن سقط عنه ما كان ميثيقاً على الاختيار حتى لم يقع طلاقه وقتاً ولم يثبت  
 اسلامه وردته وكذا اذا قراء في صلوته لا يكون تلك القدرة مجزية وكذا  
 اذا تكلم في صلوته لا يكون مفسداً وقال في التوازن اذا تكلم في صلوته ناسياً  
 يسيراً او كثيراً يفسد صلوته ووجه هذه الرواية اطلاق النص وكذا اذا  
 قصه في صلوته هو الصحيح يعني اذا قصه النائم في الصلوة لا يتعلق به حكم  
 اصلاً لافساد الصلوة ولا انتقاض الطهارة وهذا اختيار في غير الارام  
 ووجهه ان الحقيقة انما جعلت حدثاً في الصلوة لوقوعها قبيحة

182  
 فاحشنة في موضع النسيان فاستقط القبح بالنوم لعدم الاختيار حدثاً في 182  
 الصلوة بطلان حكم الكلام بالنوم وقيل بفساد الصلوة وانتقاض  
 الموضوع وقيل بالنسيان دون الانتقاض قال في الخلاصة وهو المختار  
 قيل بالانتقاض دون الفساد وقيل بالصحيح وقع احترازاً بين الاقوال  
 الثلاثة الا قوله **واما الاعما** الى اخره قد مر تفسيره لا فماترة  
 في اول الفصل فلا ينبغي العلم ان الاعما غير مناف للوجوب لوجود  
 الذمة والسبب لكنه مثل النوم في فوت الاختيار لان الاختيار لا بد له  
 من القدرة والاعما يعجز عن استعمال القدرة اصلاً فلا يجتمعان اعني  
 الاختيار والاعما فلما كان الاعما منافياً للاختيار منع صحة العبادات  
 المذكورة في فصل النوم اصلاً لكن قلنا بوجوب القضاء في الصلوة  
 اذا لم يمتد لعدم الحرج وجد الاحتداد ما ذكر في الجنون واما امتد فلا  
 يجب القضاء للنوم الحرج مع عدم النذره بخلاف النوم فان امتداده  
 يوم وليلة نادر فلا يعتد فيه القضاء بخلاف امتداده شهراً في الصوم  
 حيث يجب القضاء لانه نادر لان المغمى عليه لا يأكل ولا يشرب وحيوته  
 بدون الاكل والشرب شهراً نادر فلا يعتد قوله وهو اخذ منه اي  
 الاعما اشتمل من النوم لان النائم يستيقظ اذا نبت والمغمى عليه  
 لا يستيقظ بالتنبيه ولهذا اعتبر حدثاً في كل الاحوال سواء اغمى عليه  
 قائماً او قاعداً او راكعاً او ساجداً بخلاف النوم فانه ليس بحدث  
 في هذه الاحوال وكذا يمنع البناء في كل حال والنوم مضطجقاً لا يمنع  
 البناء اذا لم يتعد قوفه لان النوم الى اخره دليل لكون الاعما  
 اشتمل على ان النوم فترة اصلية لا ينافي القوة اصلاً والاعما ينافي القوة  
 اصلاً لا يدرك ان النائم ينتبه بالتنبيه والمغمى عليه لا والمراد من  
 الفترة الاصلية ان يكون لازمة لخلق الانسان حتى لا يحل احداً



عن النعم خلاف الانعام لان المراد ان لا يكون للنوم عارضا قوله  
ولهذا كان حرجنا ايضا ح لقله وهو شديد منه قوله ومنع البناء اي منع  
الانعام البناء لكونه عارضا نادرا بخلاف النوم فانه عارض لازم مخلقة  
الانسان قوله واعتبرا امتدادا في حق الصلوة خاصة يعني لا يعتبر  
امتدادا في حق الزكوة والصوم مهلا لان الانعام شحها او شدة او كثرة  
في غاية القدرة قوله واما الفرق اعلم انا نبين ما جئ به ملك الرقبة  
وملك اليد والرق والاعتاق في المغنق ثم نرجع الى ما قاله في المتن اما  
الاول فهو معنى يقتضي اطلاق التصرفات على وجه الاختصاص لم يقار  
هو به لولا المانع والبراز من اطلاق التصرفات مجتمعا وتفادها وقولنا  
على وجه الاختصاص احترازا عن المباحات قبل الاحتراز اذ يصح تصرف  
كل واحد منها ولا يختص البعض دون البعض وقولنا لمن قام هو به اي نفع  
تلك المصروفات لاجل من قام ذلك المعنى به واحتراز به عن تصرف الولي والوكيل  
والوصي لان الولاية والوكالة والوصاية كل واحد منها معنى يقتضي اطلاق  
التصرفات على وجه الاختصاص بان يثبت لكل واحد منهم خاصا ولا مانع هناك  
لكن ليس يقع تصرفهم لانفسهم بل لغيرهم فافهم وقولنا لولا المانع احتراز  
عن ملك الصبي والمجنون ومات شاكه فان تصرف الصبي والمجنون اما لا يصح لمانع  
الصبا والمجنون ولا يثبت لملك لها في الرقبة واما الثاني فتقول ملك اليد  
ما يثبت به القدرة على التصرفات في المحل حقا وصورا وقولنا حقا وصورا  
احتراز عن تصرف الفضولي وتصرف الغاصب والصبي ماله بدون اذن الولي  
فان قلت لا سلم ان ملك اليد غير ملك الرقبة ولم لا يجوز ان يكونا واحدا  
قلت لو كانا واحدا لزم ان يوجد احدهما حيثما يوجد الاخر فلما لم يوجد احدهما  
بوجود الاخر علم انها غير ان بيانه ان ملك الرقبة حاصل للصبي والمجنون  
ولا بد لها للولي الوصي يد ولا ملك لها في الرقبة وكذا المولى يملك رقبة الابن

وليس له يد فيه ولذا لم يصب منه ملك الرقبة ولا بد له واما الثالث 183  
فيقول الرق معنى اذا تمت في الادبي صح ثبوت الملك فيه فان قلت لم قلت  
ان الرق غير الملك ليس هو بعينه ونحن لا نسلم ذلك لان كل مملوك مرقوق قلت  
انما قلنا انها غير ان لان الفرق بينهما اذا كان الانسان حال يصح ملكه كالحرق  
وبين ما اذا كان حال لا يصح ملكه كالمسلم والذي ظاهره فسمينا المصير للملك  
رقا فان قلت لم لا يجوز ان يكون المصير للملك كغيره قلت لان التملك  
يوجد في العبد المسلم ولو كان المصير هو الكفر لا يبقى الملك اذا سلم العبد في  
يد مولاه وقوله كل مملوك مرقوق قلنا لا ملازمة بينهما اصلا لان الملك  
يوجد ولا رق هناك اصلا لا يربطان الدراهم والدرنانير والعروض والعقار  
مملوكه ولم يقل احد من العقلاء انها مرقوقة فعلم ان بين الملك والرق انفكاكا  
فان قلت ليل للكشف والبيان ولا ينكشف حد الرق فما ذكره الغني المصير للملك  
قلت هو ضعف حكمي شرع جزاء الكفر الاصل في صح تملك من قام ذلك الضعف به  
وعنى بهذا الضعف ما يكون منافيا للكرامات الثابتة للانسان كالتوضا  
والشهادة وغير ذلك فان قلت ينبغي على هذا ان لا يكون العبد اذا سلم  
مملوكا لا يكف قلمه شرع جزاء الكفر ولا كفر للمسلم قلت هذا السؤال  
غير وارد اصلا لانا احترازنا عنه بقولنا شرع جزاء الكفر الاصل فان قلت  
يلزم على هذا ان يصح تملك الحرق بعد اسلامه في دار الحرب قلت انما لم يصح تملكه  
بعد اسلامه لان الرق انما وضع جزاء بضعه الفاضل فلما سلم  
قبل الاسلام والعبد يترك ما فاته وصاروا الى الناس بنفسه ومنه  
يد الغير عليه خلاف ما اذا سلم بعد الاستيلاء وثبوت اليد عليه حيث  
صار الرق من الامور الا الحكمية باقية ما دام الملك باقية صيانة للملك  
المحترم فان قلت سلمنا ان الرق غير المملوك لكن لم قلتم ان الرق  
يزول بزوال الملك قلت انما زال الرق بزوال الملك لولا يلزم الجمع



مبين المناهضين ببيان ان بزوال الملك يثبت الحرية وهي شرط للانسان  
وكرامة والرق ادلال واهانه وبين الالهانه والكرامة تناقض فلو بقي الرق  
يلزم ما قلنا واما الرابع فنقول فيه اختلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه الاعتاق  
ازالة ملك متجزا منقضى زوال كله الى العتق وقال صاحبنا الاعتاق اثبات  
العتق مع هذا المتجزى لا اتفاق عنده وعنده عندها لان العتق  
بالاتفاق غير متجزى والملك بالاتفاق متجزى وسبحي البحث ان شاء الله تعالى  
واما الخامس فنقول العتق هو الحرية الحاصلة بعد الملك وانا قيدنا بالحرية  
بعد الملك لان كل عتق حرية وليس كل حرية عتقا لان من كانت حرية  
ثابتة في اصل المملوك لا يثبت عتقا قولا فهو عجز حكيم انا قال حكيم احترازا  
عن عجز حتى لان العجز يوجد حشا فوجد قيق في حشيف الله بجمع  
في الشخص ولا رق معه لقوة ثابتة في ذاته حكما وهي كونه قادرا على الولايات جزاء  
في الاصل اي مكافاة عما كان يبروا بعد ما شاهدوا دلائل الوجدانية وايات  
الربوبية ببيانهم لما كانوا يبروا وانكروا صانعهم الذي خلقهم ليعبدوه وورثهم  
ليوحدوه ورباهم لينزهوه وتقدسوه عن انتقايص جزاءهم فجعلهم  
عبيد عبيد جزاء وفاقا قول لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمية  
يعني صار ثبوت الرق في زمان البقاء حكما لبقاء الملك حتى لم يزل الرق عن  
العبد اذا سلم بعد الاستيلاء لصيانة الملك المحترم قولا به يصير  
المراءضة للملك والضمير في به راجع الى عجزاي سبب ذلك العجز يصير  
المراءضة اي محلاله ما خرد من عرضه القصاب وهي الحرقعة التي تسمى دسوة  
ير بها او من قولهم هذه عروضة كل اي عده لك يتبدلها كيف يشاء وقيل  
في قوله تعالى عرضه لا يمانكم اي عده لها ولو قال المصنف به يصير الشخص كان  
او لي شموله الذكر والا نفي ثم اعلم ان بعض الشارحين قال في شرحه الرق  
في عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة الادي محلا للملك والابتداء

في قوله ببيانهم  
لما كانوا يبروا  
انكروا صانعهم  
الذي خلقهم  
ليوحدوه وورثهم  
لينزهوه  
وتقدسوه  
عن انتقايص  
جزاءهم  
فجعلهم  
عبيد عبيد  
جزاء وفاقا  
قول لكنه  
في حال البقاء  
صار من الامور  
الحكيمية  
يعني صار  
ثبوت الرق  
في زمان  
البقاء حكما  
لبقاء الملك  
حتى لم يزل  
الرق عن العبد  
اذا سلم بعد  
الاستيلاء  
لصيانة الملك  
المحترم قولا  
به يصير  
المراءضة  
للملك والضمير  
في به راجع  
الى عجزاي  
سبب ذلك  
العجز يصير  
المراءضة  
اي محلاله  
ما خرد من  
عرضه القصاب  
وهي الحرقعة  
التي تسمى  
دسوة ير بها  
او من قولهم  
هذه عروضة  
كل اي عده  
لك يتبدلها  
كيف يشاء  
وقيل في قوله  
تعالى عرضه  
لا يمانكم اي  
عده لها ولو  
قال المصنف  
به يصير  
الشخص كان  
او لي شموله  
الذكر والا  
نفي ثم اعلم  
ان بعض  
الشارحين  
قال في شرحه  
الرق في عرف  
الفقهاء  
عبارة عن  
صيرورة  
الادي محلا  
للملك  
والابتداء

فيلزم منه العجز وكان قوله واما الرق فعجز حكيم تعريفا بلا زعم لا حقيقتة 184  
لانكم من عاجز حكيم يوجد ولا رق فيه فان غير الملك في ملكا خويرونه اذنه عاجز  
حكما في حق التصرف وليس مرفوق وكذا لا جبر في حق المستأجر والمقتدر في  
حق الامام واليهي العاقل في ملكه بحق الاب كل واحد منهم عاجز حكما في حق  
التصرف وليس مرفوق فاقول هذا الذي قاله فيه نظرا لان الحد لا يوجد الا بتمام  
اجزائه وتمام اجزاء حد الرق من قوله عجز حكيم المقول عرضة للملك وفيما اورد  
هذا الخارج من الصور العجز الحكيم ثابت لكن لا على وجه يصير الشخص به عرضة  
للملك فلا يبقى لهذا القول حنسيه اصلا والباقي يفرق في الفكر ان شاء الله تعالى  
لكن لو اعترضنا ما اعترضنا الا على لفظ المراد كان احق في النظر اذ قولا  
وهو وصف لا يحتمل التجزى اي الرق لا يقبل التجزى فان قلت لا نسلم ان الرق  
غير متجزى فلا بد من الدليل قلت الدليل عليه ان سببه غير متجزى وهو كفر  
الكافر في الاصل فيلزم منه عدم تجزئه فان قلت هذه دعوى اخرى فلا نسلم  
ان سببه غير متجزى ولين سلطنا لكن لا نسلم الملازمة قلت ان الكفرا اذا  
قام بالشخص يتصرف جميع الشخص به لا البعض دون البعض فعلم انه لا يقبل  
الانقسام اصلا واما الجواب عن الملازمة فاقول ان المسبب بلا يثبت  
بحسب ثبوت السبب كالمطر مثلا لما وقع شديدا يقع الالم بحسبه واذا  
وقع خفيفا يقع الالم بحسبه ايضا فلا كان لذلك ثبت من عدم تجزى السبب علم  
حزى المسبب او ثبوت الرق غير متجزى لانه لو كان متجزيا لاج اما ان كان  
متجزيا ثبوت او سقوطا لا يجوز الاول لانه لا يجوز استرقاق بعض الشخص  
دون البعض ولا يجوز الثاني ايضا لان ما لا يتجزى ثبوت فلا يتجزى سقوطا  
فان قلت يرد على ما قلتم ولا تجزى الملك ان سببه وهو الرق غير متجزى  
فكان ينبغي ان يكون الملك غير متجزى ايضا قلت لا يرد اصلا لانا عنيانا  
هناك بالسبب البعلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان



الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك الا يرى ان الكفار ارقاء  
 في دار الحرب ولا ملك عليهم لنا الا انهم حيث يصح تملكهم اذا وجد علة  
 الملك وهو الا نسو ولا استيلاء ابتداء وانشا والبيعة والصدقة  
 والارث بقاء فلما ثبت هذا قلنا يتجزى الملك لتجزى سببه لانه  
 ربما يوجد الشرا في البعض دون البعض وكذا اخوانه قوت  
 قال محمد بن الجاهلي الجاهلي الكبير ان الجاهلي اذا ذكر مطلقا يراد به هو  
 انما ذكر هذه المسئلة استدلالا بها على ان الرق غير متجزى عند علمائنا  
 رحمه الله ثم اعلم اني كنت منكرا على ما ذكر في الفرائض السراج بقوله الرق  
 وافرأ كان او ناقصا الوفور والنقصان انما يكون فيما يتجزى  
 كنت اعد قوله مخالفا لرواية الاصول حتى ظهرت بعد مدة بان الرق يتجزى  
 عند بعض علمائنا وهو محمد بن مسلمة البلخي رحمه الله اورد هذه الرواية  
 محمد بن الرحيم الكرماني ولا امام البرعزي بطريقه الخلاف فعلم بعد ذلك ان  
 الامام سراج الدين ختم الفرضين صاحب الطرق والاصاب كان على  
 الحق والصواب حيث اقتدى ببعض سلفنا الماضين ووجه تلك الرواية  
 ان الرق وصف به بغير المحل محلا للملك والملك متجزى فيمتجزى الرق  
 ايضا وقد استدل محمد بن مسلمة بان الامام اذا فتح بلدة فغرب الرق  
 على انصافهم فانه يجوز وجواب هذا ما قلنا من السؤال والجواب مبني  
 هذا قوله وفي احكامه اي يجعل هذا المقترع عبدا في جميع احكام العبد مثل  
 البيع والنكاح والولاية ولا يجب عليه الزكاة والجزء والجمعة الى غير ذلك قوله  
 وقال ابو يوسف ومحمد بن مسلمة لا يعتاق لا يتجزى لما لم يتجزى انتقاله  
 وهو العتق و ارد بالانفعال حصول فعل من فعل وكون الفعل  
 الثاني مطاوعا لان ما للفعل الاول لان باب الانفعال كلمة  
 هالكي فتكون كثرته فانكسر حرفته فابصر الى غير ذلك فلما كان شان

هذا قوله  
 وفي احكامه  
 اي يجعل هذا  
 المقترع عبدا  
 في جميع احكام  
 العبد مثل البيع  
 والنكاح والولاية  
 ولا يجب عليه الزكاة  
 والجزء والجمعة  
 الى غير ذلك قوله

باب الانفعال هالكي سمي مطلقا مطاوعة والمذموم انفعالا وان لم يكن 185  
 من ذلك الباب فان قلت لا نسلم ان العتق يتجزى وبين سلفنا لكن  
 لا نسلم انه يلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزى الاعتاق قلت اما الجواب  
 عن الاول فنقول العتق عبارة عن الحرية الحاصلة بعد العتق والحرية  
 مثبتة للملايات كالقضاء والشهادات فلو كان العتق متجزيا يلزم  
 ان يكون بعض الشخص رقيقا وبعضه عتقا فيلزم تح المحال لانه لا  
 يلزم ان يكون الشخص ببعضه صالحا للقضاء وببعضه لا وببعضه  
 صالحا للشهادة وببعضه لا وهو محال لانه اذا اتصف الشخص بكونه  
 قاضيا او شاهدا اتصف كله واذا لم يتصف لم يتصف كله الا يرى انه لا يقبل  
 هذا قاض ببعضه وببعضه لا وذلك شاهد ببعضه وببعضه لا فعلم  
 ان العتق لا يقبل الانقسام والتجزى اصلا وما الجواب عن الثاني فنقول  
 لما لم يتجزى العتق لم يتجزى الاعتاق قياسا على التطبيق والطلاق والارهاق  
 والانهاق قوت وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الاعتاق ازالة ملك متجزى  
 الرق فان قلت لا نسلم ان الاعتاق ازالة ملك ولم لا يجوز ان يكون ازالة  
 الرق او اثبات العتق كما قالوا ولين سلفنا لكن لا نسلم ان الملك متجزى وبين  
 سلفنا لكن لا نسلم ان يلزم تجزى الاعتاق من تجزى الملك قلنا اما الجواب  
 عن الاول فاقول لا يجوز الاعتاق ان يكون ازالة الرق لانه حق الله تعالى وصفه  
 في العبد جزاء عليه وليس للانسان ابطال حق الغير لا يلزم بطلانه يزوال  
 الملك لانه لو لم يزول يلزم المرافاة على ما بيناه ففردا ولا يجوز ان يكون اثبات  
 العتق ايضا لان العتق قوة شرعية جالبة للملايات ما خود من عتق  
 الطائر اذا قوي طار وليس للعبد قوة اثبات القوة الشرعية فاذا ذكر  
 به تعالى ولا يلزم على هذا ثبوت هذه القوة اذا اعتق جميع العبد لان  
 المعتق لم ينفصل بل خلقها الله تعالى في العتق عند مباينة المولى ازالة



جميع الملك فلا ثبت ان الاعتناق سبب بطلان الرق واثبات العتق  
نعين انه ازالة الملك لان الملك حق المولى خاصا وتصرف الانسان في حقه  
صحيح واما الجواب عن الثاني فاقول الملك يتجزى لانه اذا لم يكن متجزيا  
لا يجوز ان لا يتجزى فهو ثابتا او سقوطا لا يجوز ان لا يتجزى فهو ثابتا او  
ان يكون العبد مملوكا لان اثنين او اكثر ارادوا او مشاءوا او غير ذلك ولا  
يجوز ان لا يتجزى بسقوطا لانه لما جاز ان يتجزى فهو ثابتا جاز ان يتجزى  
سقوطا لان السقوط بحسب الثبوت واما الجواب عن الثالث فاقول  
يلزم من تجزى الملك جزا لا اعتناق لان الاعتناق ازالة الملك وازالة الملك  
لما كان متجزيا ثبتت ان يكون ازالته متجزيا ايضا لان المعلول ثبت  
بقدر العلة فان قلت ما الجواب عن قياسها الاعتناق والعتق  
على التطبيق والطلاق قلت الجواب ان يقول لان سلم ان هذا القياس  
صحيح لان القياس انما يصح اذا حصلت المماثلة بين المقيس والمقيس عليه  
ولا سلم المماثلة وهذا لان التطبيق اثبات الطلاق والاعتناق ليس  
باثبات العتق بل هو ازالة الملك علم ما قلنا قوله تعلق بسقوط  
كلمة اى كل الملك واما تعلق العتق بسقوط كلمة لان ما لا يتجزى اذا  
تعلق بما يتجزى تعلق بكلمة كالحرفية المتعلقة بثلاث تطبيقات و  
كل الصلوة والمتعلق بفصل اعضا الوضوء ثم اعلم ان جواب  
ابى حنيفة في تجزى الاعتناق من حيث المنقول قوله عليه من اعتق  
شقصا من عبد كفى عتق بقبته لانه انما يكلف الانسان بتخصيل  
ماله ليس بحاصل لا بتخصيل حاصل ثم اعلم ان المراد من قولنا ان  
الاعتناق والملك يتجزيان ان يتجزى المحل في قبول حكم الاعتناق وهو زوال  
الملك بان يزول البعض دون البعض وان يتجزى المحل في  
قبول حكم الملك وهو كونه مملوكا بان يكون البعض مملوكا والواحد

والبعض لا حولان المراد ان ذات الاعتناق او ذات الملك يتجزى لانه معنى 186  
واحد لا يقبل التجزى وقمة الخلاف في تجزى الاعتناق وعدم تظهير في الفروع  
في كثير من المسائل منها ما لو قال لعبد اعتق نصفك يعتق منه ما اعتقه  
وهو باختيار فيما بقي ان شاء اعتقه وان شاء استغناه وراحكاه كلها  
احكام المكاتب ما دام يسعي الاله لا يرد في الرق قال ابو يوسف ومحمد  
يعتق كله ولا سعاية عليه قوله شرط العلة اى اخو العلة محان  
والشرط في اللغة هو النصف قوله الى تكميلها اى الى تكميل العلة  
وانما يتوقف العتق على تكميلها لان شرط العلة ليس بعلة والمعلول  
لا يوجد بدون العلة ثم اعلم يا ايها الاحكام المدرك للدقائق المبصر للحقائق  
ان ما بيناه في فصل الرق من البيئات الكافية والبيان الثاني سنو الا وجوابا  
ما يعتق فاعتقه فكم من جاهل لا يدري ما العلم وما التحقيق وكاين من شائ  
ندري علم التدقيق مع الله لا يري لما قلنا نظيرا في كتب الشافعي بل في كتب  
الاولين والآخرين والحل الذي هذا لهؤلاء ما كنا لنهتدي لولا ان هذا  
الله قوله وهذا الرق فان قلت ما فائدة قوله وهذا لم اوردته قلت  
انما اوردته قطعا لاحتمال اراده الاحواز مجازا كما تقول الدارعى في دعاية  
الغنى نحن ارقا وكل عبيدك لا مولى لنا سوال فاعتقنا عن اليم عقابك وشديد  
عذابك فصاراد ن تقديروا قوله وهذا الرق الذي شرع جزاء للمكفر في الامر  
قوله بقبيل المملوكة ما لا اى ثبوت المملوكة من جملة ان العبد مال  
انما ذكره هذا لاثبات شرط التنافي وهو اتحاد الوجه فانه اذا لم يتحد  
الوجه لا يكون التنافي اصلا لا يري ان ام زيد حول له حلال لا يبيح  
لاختلاف الوجه ببيان ان العبد انما صار مملوكا لانه مال فلو صار مالا  
فلا يلزم التنافي لان المالكية عبادة عن القدرة للحكمة والمملوكة  
عبارة عن العجز للحكمة بينهما ينافى لا محالة والمراد من التنافي ان



في مجتمع الامارات في محل واحد في زمان واحد بوجه واحد مات قلت  
الينا في انما يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه مال وحز  
لا نسلم فلم لا يجوز ان يكون مالكا من حيث انه ادمي ومملوكا من  
حيث انه مال قلت يلزم التنافي ج ايضا لانه اذا كان مالكا للمال  
من حيث انه ادمي وهو وما في يد من المال ملك لمولاه يلزم ان يكون  
الشيء واحدا مملوكا للشيء حينئذ حالة واحدة لكل واحد منهما علم الكمال وهو  
محال قول حتى لا يملك العبد الى اخره هذا نتيجة من افادة الرق  
مالكية المال ببيان ان العبد والمالك لما لم يكن لهما ملك في رقبته  
المال لما يملك التسري لان التسري من ثمرات الملك والتسري  
الى الجارية سمي به قوله ولا يصح منها اي من العبد والمالك في هذا  
ايضا نتيجة من افادة الرق مالكية المال بالعطف علم قوله لا يملك العبد  
بيانه ان الولاية عبادة مركبة من الماني والبدني وهو لا يملك المال فلا يملك  
اليه وايضا ان منافع مملوك المولى فليس له ولا به صرف ملك الغير الى  
الغير بدون اذن المالك بخلاف الفقير اذا نوى حجة الاسلام يتبع  
اداه صحيحا لانه مالك لمنافع وشروط الزاد والراطة ليسد فلوله يتبع  
اداه عن حجة الاسلام بعد تحل المشاق يعود الامر على موضوعه  
بالنقض وهو لا يجوز والمراد من حجة الاسلام هي الحجة المفروضة  
لانها هي الواجبة في الاسلام قوله الا فيما استثنى من البدنية  
استثناء منقطع من قوله لا يصح حجة الاسلام يعني يصح اذا وهما  
فيما استثنى من العبادات البدنية كالصلوة والصوم فان  
قلت اين ورد هذا الاستثناء في كتاب الله تعالى او في الحديث  
قلت لم يرد فيها اصلا وانما اراد المصنف استثناء هذا  
الحكم اعني نهي الصوم والصلوة عن المنافع البدنية سواء استثنى

استثنى الحصول معناه معنى وان لم يكن لفظا قوله والرق لا ينافي 187  
مالكية غير المال الى اخره يعني يصح ان يكون الرقيق مالكا لغير المال لعدم التنافي  
كالنكاح فان قلت لا نسلم ان الرقيق مالكا للنكاح فكيف يكون مالكا له وهو لا  
يقدر عليه بدون اذن المولى ويصح اجبار المولى عبده علم النكاح قلت انما ملك  
العبد النكاح لان النكاح من خصائص الانسان والعبد مبقى على اصل البشرية  
فيها وهذا لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المانية وهو قد صار مملوكا لمعنى المانية  
لا لمعنى الادمية ومالكية النكاح لا للمانية بل للادمية فلا يلزم التنافي فيكون ما  
كالنكاح الا ان حجة نكاحه توقفت على اجازة المولى لان النكاح لم يشترع  
بلا ما يقول تعالى ان تبغوا باموالكم وفيه ضرر بالمولى واجبار المولى لتحويل ملكه  
عن سبب الهلاك وهو الزنا لا باعتبار ان العبد غير مالكا للنكاح والدم والحيوة يعني  
ان المولى لا يملك اهدار دمه ويصح اقرار العبد بالتصا ص لان العبد في الدم والحيوة  
مبقى على اصل الطوية ولهذا يقتل الحر بالعبد قوله وينافي كمال المال الى اخره  
اي الرق ينافي كمال المال فان قلت لم قلتم ان الذمة من كرامات البشر قلنا  
لان ما يصبر الشخص صالحا لورود الخطايات التي لها يصبر الانسان ممتنا  
عن سائر الحيوانات فان قلت سلمنا ان الذمة كرامة انسان من كرامته وكان  
حالاته ولكن لم قال المصنف بان الرق ينافي كمال المال مثل الذمة وللعبد ذمة  
قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق  
ولهذا قلنا ان ذمته لا يحتمل الدين بنفسها لضعفها بل تضم اليها مال به الرقبة  
حيث يباع المادون المديون في الدين اذا لم ينفذ مولاه وكذا يضم كسبه  
اي مكسوبه اعني يباع كسبه فدينه وهذا بالاتفاق وفي بيع المادون خلاف  
لنفرد ان نفرد في الخلاف ان هذا دين ظاهر في حق المولى كدين لا يستفاد  
في يباع كافي المستفاد الجامع في الفرع عن المسلمين لان البدلية بالكسب  
لرعاية جانب المولى والفرع ما بقدر الامكان قوله والحر بالحر والعطف



المقبله اي حل استمتاع النساء والدليل على ان الحل من الرامات البشر  
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ما زاد على الاربع حال لاله دون غيره من الامة وقوله والولاية  
في مثل الشهادة وغيرها كما سيجي قول حتى ان ذمته هذا ايضا لمنافاة  
الرق كاللذمة قول والكسب بالرضع عطف على قوله ما يله الرقبة والمراد منه  
المكسوب لانه يجوز ارادة المفعول من ذكر المصدر كما يقال هذا نسج الحر اي  
منسوج حر وكذا لفظ ينقض ايضا منافاة الرق كاللحال يعطف  
هذه الجملة على الجملة السابقة المذكورة بعد حتى قول حتى لا ينكح العبد لا  
امراتين ايضا لقوله الحل ينتقض وهذا مذهبنا وعند مالك يملك العبد نكاح  
الاربعة وقد عرف في الهداية قول وتطلق الامة بنتين وتنصف العدة  
اعلم ان القياس جنس طلاق الامة واحدا ونصفا لكون الرق منصفها لكن  
الطلاق لما لم يكن متجزيا لم يمكن القول بالنصف فتكامل فقلنا بان جنس  
طلاقها اثنان وفيه خلاف انما في حيث يعتبر التنصيف وعدمه بالزوج فان  
كان الزوج حرا فطلاق زوجته ثلاث وان كان عبدا فاثنتان لقوله عليه  
سلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان حيث جعل جنس طلاق الامة  
ثنتين وما رواه محمد بن يونس انه ايتع الطلاق بالرجال اما يتنصف  
العدة اذا كانت عدتها بالاشهر بان كانت الامة من الحيض فظاهر  
لان الشهر قابل للتجزئ فيكون عدتها شهرا ونصفا واذا كانت بالحيض  
فيكون عدتها حيضتين لما روينا ولا ينال الحيضة لا تجزأ فتكاملت  
فان قلت لا نسلم ان الحيضة لا تجزأ او قل صدقنا لانه ايام وهي  
متجزئة قلت المراد من عدم التجزئ ان لا يكون لبعضها حكم وجود  
الكل املا شرعا وما قلنا هذه المناهضة لان دوزر الدم في يوم ونصف  
يعدم ليس بحيض شرعا وان كان متجزئا حشا قول والقسم اي  
ينصف القسم وهو يفتح القاف بيانه ان الرجل اذا كانت له امرتان

188 احديهما حرة والاخرامة ينصف القسم بينهما في البيئته يعني بيت  
عند الامة نصف ما يبيت عند الحرة حتى اذا بات عند الحرة ليلتين يبيت  
عند الامة ليله قول والحد اي ينصف الحد بالرق بيانه ان حد الزنا في الحر  
غير المحصن مائة جلدة لقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي العبد  
خمسون لقوله تعالى فعليه من نصف ما على المحصنات من العذاب لا يقال  
النصف الا ما لا يثبت هذا الحكم في الاما يثبت في العبد دلالة والجامع الرق  
وتخصيصه من لغيره شهرتين الحاملة على الزنا وحد الشرب في الحر ثمانون وفي  
العبد اربعون اما في الحر فلم يثبت على رضى الله عنه واما في العبد فلما قلنا ان الرق  
منصف وحد القذف مثل حد الشرب في الحر والعبد فان قلت لم قلتم في حوالته  
بلا تنصيف في الحر والعبد مع ان الرق المنصف قائم قلت انما لم يتنصف لتعذر  
تنصيف القطع كالنقصا من قول وانتقصت قيمته نفسه الى اخره بيانه  
ان الرجل اذا قتل عبدا جنى خطا يجب عليه قيمته ولا تبلغ دية الحر اذا كانت  
قيمتة تساوي دية الحر او اكثر بل ينقص عن عشرة الاف من الورق عشرة  
وكذا في الامة المقتولة خطا يجب خمسة الاف لا عشرة وقال ابو يوسف  
واك في يجب القيمة بالغ ما بلغت كافي الغصب ولنا ان الرق منقص منقص  
قيمتة عن دية الحر لخطا لوتبته لكن تعيين العشرة لا ثوابن سعود  
رأى الله عنه وهذا لان الرقيق مال غير المال كالنكاح والطلاق وما لك المال  
يد الارقية فاقترض نقصان مالكيته للمال لعدم مالكيته رقية المال نقصان  
قيمتة كما اقتضى نقصان مالكيته المرأة لعدم مالكيته رقية المال نقصان  
العبد وبغها لا تنقص مالكيته كذلك بيانه ان العبد مال لا حرة في مالكيته  
وما لك المنصف النوع الا حولا انه مال للمال يداو تفرقا لا رقية فينقض  
اذن مالكيته في الرب لان نصف النصف ربع الا انا استحسننا تعيين  
العشرة بالاثر والجواب عن قيا سها فنقول الواجب في صورة النزاع



بدل النفس لان العبد داخل تحت قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير  
رقبه مؤمنة ودية مسئلة الى اهله يدل على هذا دخول في حق الكفارة  
اعني على قاتل العبد خطاء كفارة بتحرير رقبته فكذلك يجب الدية الا ان  
التنقيص من دية الحر للرقب بخلاف المغضوب اذا هلك فانه يجب هناك  
القيمة كيف كانت لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المانية والغصب يرد  
على العبد باعتبار المانية لا باعتبار الادمية وبدل النفس على العكس بخلاف  
قليل القيمة لانه هو المراد بالاجاع فان قلت لا نسلم ان في العبد معنى الادمية  
بل هو ملحق بالبهائم قلت الدليل على ادميته كونه مكلفا بالصلاة والصوم  
وعندنا ان قلت لم قال المصنف انه اهل للتصرف وهو غير قادر  
اذن المولى قلت لان الاهلية على التصرف انما يكون باللسان الناطق  
والعقل المتيز وهو في العبد حاصل والحجة قبل الاذن انما كان ليلا يتصرف  
المولى يتعلق الدين برقبته العبد قوله وهذا عندنا ان الماذون يتصرف  
لنفسه ان يكون العبد اهلا للتصرف المالا واسحقاق اليد على المال لان الما  
ذون يتصرف لنفسه وان بنتج العمق حذف منه لام التعليل وانما قيد بقوله  
عندنا نفيا لقوله افر وان في لان الماذون عندها كالوكيل حتى لا يثبت  
تصرفه في نوع لم يتناوله الاذن بان قال مثلا التجرف في البر لا يتصرف غيره  
وعندنا يقع الاذن عاما ويتصرف في اي نوع شاء لانا ان متصرف باهليته  
لنفسه بخلاف الوكيل لانه متصرف لغيره والدليل على انه متصرف لنفسه  
لزوم العمدة عليه من خالص كسبه بعد الحرية ولهذا يصرف كسبه اولا  
الى قضاء دينه ونفقة ثم يملك مولاه بعد قضاء حاج الماذون فان  
قلت لا نسلم ان الماذون يتصرف لنفسه الا يرى ان الملك يثبت للمولى  
قلت انه متصرف لنفسه لما قلنا وقول كل الملك يثبت للمولى ايش تقع به  
ملك اليد او ملك الرقبة فلا نسلم الاول لان اليد للعبد ولذا لا نسلم

الثاني لان المولى انما يكون مالكا له اذا فضل عن حوائج الماذون كما قلنا 189  
فان قلت لم قال المصنف لكم الاصل للتصرف هو اليد ونحن لا نسلم قلت  
لان المقصود من ملك الرقبة هو الانتفاع وهذا مما لا يشك على عاقل ولا انتفاع  
انما يكون باليد لا يملك الرقبة لانه يجوز ان يحرم الانتفاع مع وجود ملك الرقبة  
لما في كالفصيص والباقي وغير ذلك لعدم اليد واليد ايها وجد الانتفاع وان  
عدم ملك الرقبة كما في الاجارة والاعارة فيكون اليد حكا اصلها للتصرف  
وهو للعبد لا للمولى قوله والمولى خلفه اي خلف المولى الماذون يعني  
يكون خليفة الماذون في ملك الرقبة لانه ما لم يستغن الماذون عن صرف  
كسبه الى نفقة وقضاء دينه لا يملك المولى قوله وهو الضهير راجع الى  
ما في فيما الملك المشروع للتوصل الى اليد يعني الذي خلفه المولى فيه هو ملك  
الرقبة الذي يشوع ليكون وسيلة الى اليد لان المقصود هو اليد لحصول  
الانتفاع باليد لا يملك الرقبة فيكون ملك الرقبة حكا زائلا واليد حكا اصلها  
قوله ولهذا جعلنا العبد الماخره يعني ولاجل ان اليد للماذون والملك  
للمولى جعلنا العبد الماذون كالوكيل في حكم الملك في حكم بقا الاذن في مسائل  
مرض المولى ما في حكم الملك فكا اذا حابى الماذون في بيعه او شرايه في حجة  
حال مرض المولى غيبا فاحشا او يسيرا يعتبر من الثلث كالوكيل اذا  
حابى في مرض موكله وجواز بيع الماذون والوكيل بالغيب الفاحش مذهب  
ابن حنيفة رضي الله عنه وعندها لا يجوز بيعها بالغيب الفاحش وقد عرفت في الفروع  
اما الشرا بالغيب الفاحش فلا يجوز بالاتفاق في ظاهر الرواية وقال في  
شرع اني نصد عن ابن حنيفة انه يجوز لغنوم الامروا ما في حكم بقا الاذن  
فكا اذا مرض المولى بعد الاذن بقي العبد ماذونا كالوكيل اذا مرض موكله  
بعد التوكيل وكذا يملك المولى مجموع عبده بعد اذنه كما يملك الموكل عزل  
وكيله قوله وفي عامة مسائل الماذون اي في اكثر مسائله يعني  
جعلنا العبد كالوكيل في اكثر مسائل الماذون كما اذا مات المولى او جئت



جنونا مطبعا اوارثه وحق بدار الحرب بحرا ماردون كما ينعزل الوكيل  
وجده هذه الاشياء من الموكل المطبق بكسر الهمزة والواو وحده شهر عند  
ابي يوسف اداكثر من يوم وليلة على ما روى عنه وحول عند محمد قال الاجناس  
لو ذهب عقل الموكل ساعة او جبن ساعة ثم افاق فالوكيل على وكالته كالنوم  
ولو ذهب عقله زمانا دايما فقد خرج الوكيل من الوكالة وهذا بمنزلة الموت  
ولم يقدره ثم قال وقال ابن سبعة في نوادره وقال محمد قوله الاول حتى يجبن  
يوما وليلة ثم خرج الوكيل من الوكالة ثم رجع وقال حتى يجبن شهرا ثم رجع  
فقال حتى يجبن سنة وكذا لا يملك الماردون قبض ما على غريمه بعد ما اخرجته  
مولاه عن ملكه كما لا يملك الوكيل بعد العزل وان قبضا لا يخرج الغريم عن العدة  
لانها عارا بمنزلة اجنبى خرق قوله والرق لا يوثق في عصمة الدم الى اخره  
في سقيص القيمة كما قلنا فيما اذا قتل العبد خطأ والمراد من العصمة حرمة  
التعرض وانما لم يوثق في عصمة الدم لان العصمة علم تدعى مؤثمة وهي بالايمان و  
مؤثمة وهي بالارادة لا بالارادة لا سلام وثبتت بالاول حرمة التعرض على النفس  
على وجه يعقب الاثم فقط وبالثانية حرمة التعرض على المال والنفس على وجه  
يعقب الغمان والعبد في الايمان والارادة كالحرة مؤمنة اهل دار الاسلام فلما  
لم يوثق في عصمة الدم ساوى العبد الحر فقتل الحرية بالعبد قصاصات  
قلت القصاص يتنظير المساواة لانه ايتى ففعل مثله ولا مساواة بين  
الرقيق والحر لان حال الرقيق انتقص حاله فكيف يقتل الحر بالعبد ولهذا يكره  
ان افق قلت نعم القصاص يقتضى المساواة لكن اشئ تعنى بالمساواة  
المساواة في الاقسام في المال ام في عصمة الدم فلا نسلم الاول ثبوت القصاص بين  
الصغير والكبير والاعمى والبصير ان المساواة في الذات منوعة ولا نسلم  
الثاني ايضا ثبوت القصاص بين الذكر والانثى والعالم والجاهل والكتيب  
والاحقر الى غير ذلك من المساواة في المال منوعة وان قال اعني المساواة  
في القيمة فهو مسلم لكن لا نسلم انه لا مساواة في العصمة بين الرقيق

الملك فكيف ينعزل به عند خلع عصمة النفس والمال جميعا بالايمان والعبد  
في الايمان مثل الحر فبعد ما حقتنا المذهب بالبرهان لا يعتبر انكار المخالف  
للعمان فان قلت قوله تعالى للحر بالحر والعبد بالعبد يقتضى ان لا يقتل الحر  
بالعبد فالجواب عنه قلت تحميم الحر بالحر لا يقتضى ان لا يقتل الحر بالعبد  
لان تبارك وتعالى كما قال الحر بالحر والانثى بالانثى ثم يقتل الذكر بالانثى  
بالاجماع مع ان المخالفة حاصلة وحال الذكر كالملة فعلم ان هذا السؤال غير وارد  
علينا فان قلت لان حصص الحق وظهر الصدق ولكن ما فائدة مقابلة  
الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى قلت فائدة المقابلة ما روى عن ابن عباس  
رضي الله عنه ان قبيلتين من العرب اقتتلتا وكانت احدهما تدعى الوضيل  
لنفسها وسول لا ترضى بان يقتل طرف منهم بالعبد منا والذكر منهم بالانثى منا  
فمذلت ردا عليهم ونفيا لحيا لهم انفسا حيث ارادوا قتل غير القاتل قوله  
والدار الواو فيه معنى اولان العصمة على نوعين احدهما بالايمان والاخرى بالارادة  
وجوز ان يقول الواو على حقيقة بان ترداد بالعصمة الكاملة وهي الموائمة و  
المقدمة جميعا والكاملة تحصل بالايمان والارادة باحدهما قوله وكذلك  
يقتل هذا ايضا لقوله لا يوثق قوله ووجب الرق نقصا في الجهاد هذا  
عطف على قوله وانتقصت قيمة نفسه يعني اوجب الرق نقصا في ذات الرقيق  
في حق الجهاد فلم يجب عليه كما لم يجب للحر عليه لان منافع بدنه للمولى وهي غير مستثناة  
على المولى في حق الجهاد لان فيه ضررا بالمولى بخلاف الصوم والصلوة  
فانها مستثنى عن المولى بالاجماع لعدم الضرر فيها الا اذا وقع الشفيع عامنا  
في جرح الجهاد على العبد لان الجهاد صار فرض عين لعدم الكفاية ببعض  
وفرض الاعيان مقدمة على حق المولى قوله ولعذالم يستوجب السهم  
الكامل ام لا جل ان الرق اوجب نقصا في الجهاد لم يستحق العبد السهم  
الكامل من الغنمة بل يرفع الامام بحسب ما يراه مطهرة قال حافظ



الدين النسخ في شرحه هذا اذا كان مجورا فاما اذا كان ماذونا يستحق  
السهم الكامل لا تخافه بالحق بواسطة الاذن وقال بعض النازحين لا فرق  
بينهما ثم قال نص على هذا في المبسوط وهو الحق لا يترك الى ما ذكره الامام  
في شرح مختصر الطحاوي وان كان فيهم نساء يداوين الجرحى ويقتنن عصا الفداء  
او فيهم عبيد يتقاتلون مع الغزاة باذن مواليهم او فيهم اهل الذمة حضروا  
القتال باذن الامام وقاتلوا مع المسلمين فان الامام يبرئهم لهم بشي ولا  
يبلغ لرجالهم سهم الرجال ولا الفارس سهم الفرسان ويحتمل ان النسخ  
ظن به واية يفرق بين المجور والماذون ولكن لم اظفر بالفرق فيها عندي  
من الكتب قولا وانقطعت الولايات كلها بالرق لان الرق عجز حكوا  
والولاية قدره حكمية وبينهما منافاة والولايات مثل الشهادة والقضاء  
والارث وتزويج الصغار قولا وانما صح امان الماذون وقيد  
الماذون احتراز عن المجور لان فيه اختلافا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يصح  
امان المجور وعند محمد يصح وقول ابي يوسف مضطرب ثم علم ان ما  
ذكره جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات ينقطع بالرق  
فكيف يقال هذا واما ان العبد يصح اذا كان ماذونا والامان ولاية لان الولاية  
عبارة عن الزام التصرف على الغير شفا او اى امانة بهذه المشابة لان ثبت  
حكم امانه على ساير الناس فثبت في جوابه انما صح امان الماذون لانه باذن  
مولاه اياه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويضاه فيها  
الامان تصرف في حق نفسه احتفاظا لنزله حكم امانه قصدا ثم لم يلزم على غيره  
ضمناء مثل هذا لا يسمى من باب الولاية ولا لزام كشهادته بعد ابد رمضان  
يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمناء والفاظ الامان المحزون لا  
يخف ولا توجل او يثربس لك مع هذا الله او ذمة الله تعالى فاسم  
الكلام ذكره في النسخ الكبير قولا بالاذن الماخذون المولى

قوله فلو لم يلى لزم الامان الماذون يعني نفدي حقه ثم تعدي اي تعدي 191  
امانه الى الغفلة قولا وعلى هذا الاصل اي على الاصل المذكور وهو ان الرق  
لا ينافي بالكتبة غير المال يصح اقراره بالخذ والقصاص لان العبد فيما يرجع  
الى الذم والحيوة مبتق على اصل الحرية لا يبرى ان المولى لا يملك اطلاق ذمة  
وحيوة ويجوز ان يقال في قوله وعلى هذا الاصل اي على الاصل المذكور في الامان  
وهو ان يثبت الامان في حقه ثم يتعدي الى الغير يصح اقراره بهذه الاشياء  
المذكورة لانه يلزمه قصدا ويلزم مولاه ضمنا ثم اعلم انه اذا اقر العبد  
بسرقعة عشتق دراهم فلا يصح امان ان يكون ماذونا او مجورا او الما مال قائم  
او هالك فان كان ماذونا يجتد ويرد المال ان كان قائما وان كان هالكا  
فلا يرد لان القطع والافان لا يجتمعان عندنا وان كان مجورا فان كان  
المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه مولاه يقطع ويرد  
اما اذا كذبه فغيبه اخلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه يرد اعني يقطع البذر  
ويرد المال المسروق منه وقال ابو يوسف يحد ولا يرد ولا يضمن مثله  
بعد العتاق لمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لان ما في يده لمولاه ولا  
قطع في مال المولى بخلاف الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع تبعا  
لثبوت المال ولا يرد بعد ان اقراره بضم شقين حقه وحق مولاه  
فصح الاول بعدم التهمة ولم يصح الثاني للتممة ولا يرضى له بغير ان  
اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع لما قلنا صح في حق مولاه تبعا  
او نقول اقراره في الما صحيح لانه مبتق على اصل الحرية فيه فيقطع ثم يرد المال  
فروء لانه لا قطع في مال المولى ثم اعلم ان ما ذكرنا اذا كان العبد كبيرا  
فاذا كان صغيرا فلا قطع عليه باقراره اهلا لكنه اذا كان ماذونا يرد المال  
ان كان قائما وان كان هالكا يضمن واذا كان مجورا فان صدقه المولى  
يرد ان كان قائما ولا ضمان في الهالك لاني اظن ولا بعدا ليعتق كذا



ذكر الامام الاسيحي في وغيره قوله والسرقة المستعجلة اداء بالسرقة  
المسروق مجازاً قوتاً وعلى هذا قلنا في جنایة العبد الى اخره الجنایة عبارة  
عن فعل ما ليس للانسان فعلة اي على هذا الاصل السابق ذكره وهذا الرق  
بيننا في ملكية المال و كمال الحال بينا انه ان العبد اذا جنى خطاً يصير رقبة جزاء  
لجنایته على معنى انه اذا هلك لا يطالب مولاه وانما يصير رقبة جزاء لعدم  
امكان القول بوجوب الدية لانها اذا وجبت لا يحل ان تجب عليه او على مولاه  
والجبر ظاهراً لعدم العاقلة ولا يجوز الاول لانه غير قادر على الاداء لعدم ما  
لكيفيته علم المال او لان الدية ضمان ما ليس بماله والعبد ليس من اهل هذا الضمان  
لكونه في معنى الصلة لان المراد من الصلة وجب مقابلة ما ليس بماله والعبد  
ليس تجب عليه الصلة لعدم كمال حاله الا يرى انه لا يجب عليه نفقة المحارم ولا يجوز  
الثاني لان الاصل في الجنایة ان يكون موجبا على الجاني لا على غيره الا يرى الى  
قوله تعالى ولا تنزروا وازرة و زرا ضرب فلا لم يجب الدية قلنا يصير رقبة  
رقبة العبد جزاء لجنایته لانه قال عليه السلام ليس في دار الاسلام دم  
شذخ وتعيين رقبة للجزاء لكونه هو الجاني الا اذا اختار الفداء  
مولى العبد فينكره بخ بادره لان الواجب الاصل هو حتى اذا افلس  
المولى بعد اختيار الفداء لا يبطل الارش عند جناية العبد عند وعندها  
يبطل لانه في معنى الطوالة اعني كانا العبد احوال على مولاه فاذا افلس المحتمل  
عليه يعود الدين على المحيل عندها فكذا هنا ولو جنىه وهو لا يحكم  
بالافلاس لان مال له غاد و راجع ثم اعلم ان المولى اذا اختار الرقة  
او الفداء لا يكون لاولياء القتل الامتناع لكن اذا اختار الفداء  
اعني الارش والدية يجب عليه حالاً لكونه وجباً باختياره لا شرعاً  
فيكون في معنى بدل الطلح فذا كحال فكذا هنا ثم اعلم ان في جنایة  
العبد خطاً ما هو جنة الاصل قال بعض مشايخنا الدية تكن

للمولى ان يخلص من العبد بغير عاقبة ومن قتل مؤمناً خطاً فخرير رقبة 192  
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهذا اختيار صدر الاسلام اليهودي وقال  
بعضهم الموجب الاصل في دفع العبد ولعنا سقط لموت العبد وهو اختيار  
صاحب المدار فاقول لان سلم ان سقوط الوجوب بالموت يدل على ان الوجوب  
الاصل هو الدفع وانما سقط الوجوب بموت العبد لانه تعيين للجزاء بعد  
تعدا الموجب الاصل وهو الدية الثابتة بالكتاب لان النص لم يوصل بين  
ان يكون القتال جزاء او مجزاً بل اثبت الدية عامة في قتل المؤمن خطاً ثم اعلم  
ان يكون المولى مجزاً بين الدفع والفداء مذهبنا وعند مالك والشافعي  
جنایته تتعلق بدمته ببيع فيها الا ان يقضى المولى بدمته كما في سائر الديون  
قلنا لا يمكن اثبات موجب جنایته في ذمته مولاه لما قلنا فادرجنا  
على المولى تسليم العبد صيانة للدم الا اذا قلدى ومذهبنا مويد بقول  
ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا جنى العبد مولاه بالختيار ان شاء دفقة  
وان شاء فداء قوتاً الا ان يشاء استثنى من قوله ان رقبة تصير  
جزاء قوتاً فيصير بالنصب بما يوطن على قوله ان يشاء اي على  
يصير رقبة العبد جزاء اذا اختار للمولى الفداء فيصير الامراء والقمان  
عائدا الى الاصل وهو الارش والدية قوتاً حتى لا يبطل برفع اللام  
لان حتى الحال اي لا يبطل الارش بافلاس المولى واما المرض قد تبيين  
حقيقه المرض في اول الفصل فلا نعيده قوله لا ينافي اهليه لحكم  
ولا اهليه العبادة لقيام الزمة والعقل المميز واللسان الناطق والحكم  
لا يتفاوت بين ان يكون من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد  
قوله لكنه لما كان سبب الموت الضهير راجع الى المرض وانما قال  
انه سبب الموت لان السبب ما يكون مفضياً الى الشئ والامراض  
بتمواف الامة وتعا قبل اوجاعه قد يفضي الى الموت فيكون سبباً لا

الذي ذكره



قوله فيثبت بهاي يثبت لسبب المرض مع ان يعرف اذا  
انصل المرض بالموت بطريق الا يشهد الى اول المرض وضعف الاستناد  
من في فصل العلة قوله بقدر ما يقع به صيانة لخلق هذا يتعلق بقوله  
فيثبت به الجرح يعني يثبت بالمرض الجرح بقدر ما يقع صيانة حق الوارث  
والغريم وهو الثلثان في حق الورثة وقدر الدين في حق الغريم فثبت كل  
تصرف واقع منه اي من المريض اذا كان قابلا للفسخ كالكسبة وبيع الحيازة  
يصح لصدوره عن الاهل مضافا الى المحل ثم احتج الى النقص بنقص كل اذا  
وقع في حق الوارث او في حق الغريم وكل ما لا يقبل الفسخ كالاغتياق يجعل  
كالمعلق بالموت اي كالملاذير اعني كما يسعى الدين في ثلثي قيمة المورثة او في  
قدر الدين للغريم اذا لم يكن للميت مال سواء يسعى المعتق في المرض كذلك  
قوله كالاغتياق نظير لما لا يحتل الفسخ وقوله كالمعلق للتشبيه من  
حيث السعاية كما قلنا وانما قيدنا بقولنا من حيث السعاية لئلا  
يقع في وجه المبتدئ ان التشبيه من حيث عدم العتق في الحال قلبي  
الامر كذلك لان العتق في الحال ثابت وانما السعاية لصيانة الحقوق  
على الضياع الا ترى الى ما ذكره صدر الاسلام في الاصل تصرفات المريض يقع  
على الصحة ثم تبطل بالموت ما يقبل الابطال ونفس العتق لا يقبل الابطال  
فيبطل بايجاب السعاية عليه قوله خلاف اعتاق الراهن حيث ينبغي  
يعني ان اعتاق المريض خلاف اعتاق الراهن حيث ينبغي اعتاق الراهن  
صورة ومعنى واعتاق المريض لم ينفذ معناه لاننا اوجبنا السعاية عليه  
فجعلناه كالملاذير ولم يوجب السعاية على معتق الراهن بل قلنا يبطل  
الراهن بقبضته ويوضع مكانه اذا كان الدين موقفا ولا فيطالب باء  
الدين حاله الا اذا كان الراهن معسرا يستثنى العتق في قيمته  
ويرجع يسعى على مولاه وانما وجبت السعاية لانه صاحب شرط التلف

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

ان المحال شروط ما صنفه علم اليه لتعذر الاضافة الى صاحب السبب وانما 193  
يرجع العبد بما سعى لان السعاية كسب وكسبه ملكه لانه حصل بعد حصول  
الحرية بخلاف معتق المريض فانه لا يرجع بما سعى فانه ليس بنا قد جزمنا  
يتعلق حق الوارث بعينه وهذا لم يتعلق بحق المرتفع بعينه بل  
حقه في ملك اليد لا مستيفا الدين ومثله رجوع معتق الراهن اذا  
سعى على مولاه مذكورة في الاصل وفي الكافي للحاكم الشهيد قوله وكان القياس  
ان لا يملك المريض الصلة بان يؤثر ببعض ماله لانسان واذا الحقوق  
المالية لله تعالى كالزكاة وصدقة الفطر وهذا لان المرض زمان الجرح لتعلق  
حق الوارث وحق الغريم به والوصية بذلك اي باء الحقوق المالية  
له تعالى قوله الا ان الشرع استثنى من قوله وكان القياس  
ان لا يملك جواز ذلك اي جواز الشرع الصلة واذا الحقوق المالية والوصية  
بها من الثلث نظرا الى المرض قال عليه ان الله تصدق عليكم بثلث  
اموالكم في اخرا عماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم وقد منع  
رسول الله صلواته من مالكم ان يوهى بالشر من الثلث وهو مشهور فان قلت  
قوله عليه حيث احببتهم يدل على جوان الا ايضا للوارث والقاتل فلم يجوز  
قلت انما لم يجز للوارث المخصص وهو قوله علموا ان الله قد اعطى لكل ذي  
حق حقه الا الوصية لوارث وقوله علموا لا وصية للقاتل وانما نظرا الى  
ان الاذى لغاية غفلاته وكثرة جهلته يوقع نفسه في الخطيات و  
السيئات ثم يريد ان يتدارك ذلك في مرضه خوفا من سخط الله وعقابه وشره  
بطشه واليه عذابه حسنه ما حبه للذنوب فان تعالى ان الحسنات  
يذهب السيئات فيكون محونا الشرع اقامة الجنات بالثلث  
نظرا للمريض الى محالة قوله وانما تولي الشرع الا ايضا الى اخذ  
هذه اجوابت بسوان مقدروا ان يقال لا نسلم ان الشرع يجوز

في



تصرف المريض في ثلث ماله وكيف يتألف بهذا ولا يجوز ابطاؤه  
 للورثة أصلاً في الثلث ولا في غيره فاجاب عنه وقال ولما تولى الشرع  
 الايض المذكور يعني لما بين الشرع الايض المذكور في قوله تعالى كتب عليكم  
 اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقرين بيان  
 قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بطل الايض للورثة  
 أصلاً وانتسب لا يورث الا بقرى الى قوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم  
 نفعا معناه ان الله تعالى عليكم قسمة الموارث وانتم لا تدرون ايهم  
 اقرب لكم نفعا حتى تعطوه حصته بدل على هذا ما لا يورثون ايهم  
 ابن عباس رضي الله عنه قال كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين  
 والاقرين فلتسبح الله تعالى من ذلك ما يجب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين  
 وحصل للوالدين كل واحد منهما السدس والميراث الثلث او الربع وللزوج  
 النصف او الربع ثم اعلم ان انتساح الايض للموارث بآية الموارث على  
 ما اختاره نحر الاسلام وصاحب المنتخب ونحن لا نرضى بذلك وان كنا  
 بينا الشرع على طائفة المذاهب لما ذكرنا من السوان والجواب في باب  
 التمسح وينظر هناك اما قوله لا تدرون ايهم اقرب فمقتضى تفسيره اي لا  
 تدرون من اتفق لكم من اباؤكم وابنائكم الذين يموتون امن اوصى منهم ام  
 لم يوصى يعني ان من اتفق بينكم ماله فعرضكم لشواب الآخرة بامضاء وصية  
 فهو اقرب لكم نفعا ممن ترك الوصية وعرض عليكم عرض الدنيا لان عرض  
 الدنيا فان وثواب الآخرة باق قوله وبطل ايضاً لهم اي بطل  
 الشرع ايضاً المورث للورثة قوله بطل ذلك اي الايض للموارث قوله  
 حتى لم يوص ببيع من الموارث هذا نتيجة لبطلان الوصية للموارث  
 صورة لانه وان كان متافوا عنه لكن فيه ايشار العيين للموارث فنصار  
 في صورة الوصية من حيث الايشار والمآخذ بقوله عندنا في حقيقته

194 لان عندنا يجوز بيعه للموارث بالقيمة قوله وبطل اقراره له اي اقرار  
 المريض للموارث هذا نتيجة لبطلان الوصية لكن في معنى الوصية لانه  
 يسلم للموارث المعين بلا شيء قوله وان حصل وان الموصل يعني بطل  
 اقراره وان حصل ذلك الاقرار باستيفاء دين لزمه في الصحة فكيف اقراره  
 بدين لزمه في الموضع قوله لا تقوم الجوده في حقه اي في حق الورثة  
 هذا نتيجة لبطلان الايض للموارث شبهة بطلان ان بيع المريض الغصة  
 لطيفة بالغصة الردية للموارث لا يجوز وكذا في الذهب الجيد بالذهب الردى  
 لان فيه شبهة الوصية والوصية للموارث حرام وشبهة الحرام حرام فلا  
 يجوز تكميله ان المريض لما علم ان الجوده لا قيمة لها عند اتحاد الجنين  
 في الربويات لقوله عليه جيزها ورد بها سواء اختار هذا البيع ايشاراً  
 للورثة ونفعا لم يكن فيه شبهة الوصية ثم اعلم ان المصنف لم يأت  
 بنظير لقوله وحقيقة مراده منها حقيقة الوصية بان يوصى لبعض  
 ورثته بكذا من المال لان امر حقيقة الوصية اظهر واشهر فلم يحتج الى ذكر  
 النظير قوله كما تقوم في حق الصغار اي تقوم الجوده يعني ان الولي  
 لو باع شيئاً جيزاً للصغار بخس من نفسه بردي لا يجوز الا بحسب  
 القيمة قوله واما الحيض والنفاس فانها لا يعرفان اهل به توجه الخطاب  
 وهذا لان توجه الخطاب بالاهلية الكاملة وهي بالعقل والبلوغ وهما حاصلان  
 في الحيض والنفاس فيتوجه الخطاب عليهما وجب الاداء الا ان اذا الصلوة  
 والصوم لا كان من شرط الطهارة عن الحيض والنفاس لم نقل بوجود الاداء  
 لان المقصود من وجوب الاداء هو الاداء ولا مكان للاداء التعلق المشروط  
 وهو الصلوة والصوم بوجود الشرط وهو الطهارة ثم لما كان قضاء  
 الصلوات مقتضياً للمخرج وهو منتف شرعاً قلنا بسقوطها  
 اصلاً بخلاف القضاء في الصوم حيث قلنا فيه باصل الوجوب دون



وجوب الاداء لعدم الجرح في القضاء بعدم التصاعف وهذا ظاهر  
فان قلت لانسلم ان الطهارة شرط لجواز الاداء في الصوم وهو قد تناقض  
مع الجنابة قلت هذا السؤال غير وارد علينا لانا لم ندع ان مطلق  
الطهارة شرط بل قلنا ان الطهارة عن الحيض والنفاس شرط فان  
قلت ما الفرق بين الطهارة حيث اشترطتم الطهارة عن الحيض والنفاس  
وما اشترطتم الطهارة عن الجنابة قلت اما شرط الطهارة عنها فقلت  
عليه الحيض نوع للصوم والصلوة ايام اقرباها واما عدم شرط  
الطهارة عن الجنابة فلا سار كتاب الله تعالى لانه جوز المباشرة الى  
طلوع الصبح الصادق فلا بدح من ان يصح جنباً فلو كانت الجنابة  
مناهية للصوم لم يجوز للصائم المباشرة الى الحيض الا بغير قوله عنها  
اي عن الحيض والنفاس وقوله بها اي بالحيض والنفاس قوله فلم يسقط  
اصلها اي اصل الصوم لانا قلنا الوجوب دون وجوب الاداء قوله  
واما الموت هذا اخر العوارض السماوية وقد مر بيان حقيقته  
اعلم ان الموت عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف كالصلوة  
والزكاة والصوم والحج وانا قلنا انه عجز خالص احترازاً عن الرقابة  
عجزاً ايضا لكن ليس خالص لكونه على شرف الزوال وانا قلنا يسقط  
التكليف لان المقصود من التكليف هو الاداء عن اختيار ولا ادا  
بالعجز الخالص المناهية للتدرة اصلاً فيسقط قوله وهو الاداء  
الظهير اجمع الى عرضها اي العرض من التكليف الاداء قوله ولهذا  
قلنا ايضا لقوله يسقط قوله وانا سقي عليه الماشي هذا التقصير  
بعدم ادائه حال حيوة وبما شرع عليه حاجه غير اعلم  
ان ما شرع عليه حاجه غير لازم اما ان يكون بطريق الصلة  
اولاً وان لم يكن بطريق الصلة فلا يحج اما ان كان حقاً يتعلّق

بالعين او بالدين فالاول يسقط بالموت الا ان يوصى كما سيح والثنائي وهو 195  
كالعوارض والودائع والمقصود لا يسقط بالموت بل يبقى ببقاء العين لان  
فعل من عليه غير مقصود في حقوق العباد واما المقصود وصول صاحب  
لحق الحق وهذا الوطء بخس حقه يجوز له ان يأخذ خلاف حقوق الله تعالى  
لان الفعل فيه مقصود لتحقيق الامتلاء الا ترى ان الفقير اذا طفر بخس  
مال الزكاة ليس له ان يأخذ والثالث يسقط بالموت اذا بقي من الميت  
المال او الكفيل واما يسقط بالموت في حق احكام الدنيا لان الدين وصف  
ثابت في الذمة يظهر اثره في المطالبة وقد سقطت المطالبة في الدنيا عن  
نفس الميت بخلاف ذمته فيبطل الدين ايضا لان ثبوت الوصف لا محل  
بحال ما ابق الا انه فلو لم خراب ذمته في حق احكام الاخرة الا ترى انه  
ببواب ويعاقب بحسب عمله في القبر بخلاف ما اذا ترك ما لا في اخر حيوة  
يتعلق بماله الدين فيبقى كما كان وبخلاف ما اذا كان انسان عنه كفيل حال حيوة  
لانه اذا كفل عنه حال صحته توجه المطالبة على الميت فيبقى الدين لصحة ذمته  
الكفيل وعذر سقوط المطالبة بقاء في حق الميت لا في حق الكفيل اما ذمته  
الكفيل عن الميت المفلس وان كانت صحيحة لم تجز كفالة عنه لان الكفالة  
للمطالبة ولا مطالبة على الاصيل فكذا لا مطالبة على الكفيل فلم يقع الكفالة صحيحة  
اصلاً هذا مذهبنا اي حنبليهم فلهذا عند صاحبه يصح الكفالة عن الميت المفلس  
لان الدين لم يسقط ولهذا يواخذه في الاخرة ولهذا التبرع به انما يصح  
والجواب لانسلم ان المواخر في الاخرة تدل على عدم السقوط في حق احكام الدنيا  
الا يرى ان الصوم والصلوة يسقط في حق احكام الدنيا لعدم امكان  
الاداء ويطلب بها في الاخرة ولا يعلم ان التبرع يدل على عدم السقوط  
الا ترى ان التبرع يوجد ولا دين هناك اصلاً كالوتبرع انسان لانسان  
بشي من غير ان يكون قضا الحق فعلم ان التبرع لا يتعلق بالدين اصلاً

انسان



قوله لان فعله غير مقصود اي لان فعل من عليه في الحق المتعلق بالغير  
غير مقصود قوله وان كان دين لم يبق بمجرد الذمة اي وان كان  
ذلك الحق دين لم يبق بمجرد بطلان الذمة قوله حتى ينضم اليه مال  
يعني يبقى من التركة مال والضمير في اليه راجع الى الذمة وتذكير الضمير على  
تاويل المذكور قوله وهو ذمة الكفيل الضمير راجع الى ما اي يوكل به  
الذم ذمة الكفيل قوله ولما قال ابو حنيفة رضي الله عنه هذا ايضا لقوله  
وان كان دين لم يبق قوله كان الدين ساقط اي بالموت يعفى  
واحكام الدنيا قوله بخلاف العبد المحجور هذا جواب سؤال وهو ان يقال  
ان ضعف الذمة في الميت والمحجور سواء وافلا سها متحقق فلم لا يجوز  
الكفالة من الميت المخلص وجوز عن المحجور اذا اقرب الدين فاجاب عنه  
وقال بخلاف العبد المحجور يعني ان الكفالة عنه صحيحة تكون ذمته كاملة في حق  
الاقرار لكونه عاقلا بالغاً قوله وانما ضمت اليه الماله هذا جواب سؤال  
مقدرا ايضا وهو ان يقال لان ذمة المحجور كاملة الا يرى انه اذا جوف  
جناية خطأ يومر المولى بالدفع او الفداء فلو كانت ذمته كاملة لم يدفع  
في الجناية كالحرة اجاب عنه وقال وانما ضمت اليه الماله لرعاية حق  
المولى ببيان ان العبد فيه معنى الادمية ومعنى الماله واعني اقراره  
بالادمية واعني الدفع بالمالية وكلامنا في كلام ذمته في حق الاقرار وهو  
حاصل ودفعه في الجناية لا يرد علينا لانه لمع اخره ذلك ان مقتضى ان  
ذمة المحجور المقر في حق المحجور كاملة لكونه مكلفا ولهذا يوافق اقراره  
بعد العتق وانما لم ينفذ اقراره في الحال في حق المولى لان مال الميت حق المولى  
والضمير في حقه راجع الى الاقرار او الى المحجور على ما ذكر ببيان والضهير  
في اليه راجع الى الذمة على ما تاويل المذكور وجوز ان يرجع الى العبد قال  
بعض الشارحين قوله وانما ضمت جواب اشكال فانه لما ذكر ان ذمة

في الجناية

196 العبدية في حقه ورد على هذا القول بوجه عند استغراق الدين بقبلة  
وهو دليل ضعفها فان قول فيه ضعف لان كلام المصنف لا يفي في العبد المحجور في  
العبد المطلق حتى يرد مسألة الماذون شبهه قوله وان كان شرع  
عليه بطريق الصلة اي على الميت وهذا كنفقة المحارم في بعض الشروع  
قال كالزكاة وصداقة الفطرية وفيه نظرات لا فائدة فيها ذكر هذا الشارع سوى  
التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة وسائر وجوه القرب بالموت قبل  
هذا بخطوط فان قلت لانتم انتم ليس فيه فائدة سوى التكرار بل فيه فائدة  
ترتيب حكم الايض والمصنف لم يذكر حكم الايض عند قوله يبطل عنه الزكوة  
قلت نعم لم يذكر عند قوله يبطل عنه الزكوة ذكر حكم الايض في بيان احكام  
الموت عند قوله الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث وقد بينا فيكون فيه تكرار  
خال عن التاويل قوله الصلة بالموت الا اذا اوصى في يعتبر من الثلث  
فان قلت كيف يصح الايض بنفقة المحارم والوصية للموت لا يجوز قلت  
المراد منه الايض المحرم غير وارث كالحال الفقير مثلا والميت ابن قول  
واما الذي شرع له فبنا على حاجته اي الذي شرع للميت فهو بناء على حاجته  
بيان ان الانسان حيا كان او ميتا محتاج وما يشرع له بعد موته فهو بناء على  
حاجته كالجهار وغيره والموت لا ينافي الحاجة بل يقدر بها فقلنا ميتا ما يتأكد  
به حاجته الميت فلما كان كذلك قدم ما كان حاجه الميت اليه امره هو تجهيزه  
وتكفينه ثم دينه ثم وصيته ثم الارث اما تقديم الكفن فلانه لباس الميت فيعتبر  
بلباسه حال حيوته فكما لا يتدفع عنه المحارم الذين وغيرهم لباس الحيوة فكذلك  
لا يتدفع لباس الميت والمحتاج هو الحاجة واما تقديم الدين والوصية على الارث  
فلشرعية الميراث بعد ما قال تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واما تقديم  
الدين على الوصية لاجتماع لشدة احتياج الميت الى قضاء الدين لانه يواخذ  
بالدين في الاخرة اذا لم يقض ولا يواخذ بالوصية اذا لم تنفذ ثم اعلم

الا ان يوصى استثناء  
من قوله يبطل ما شرع  
على الميت بطريق  
الصلة



ان تقدم وصاية من الثلث على الارث فيما دأهت الوصية ليشي  
بوعينه فانما اذا كانت شايعة نحو الوصية بالثلث او الربع لا يقدم الوصية  
على الميراث بل يكون الموصى له شريك الورثة ثم اعلم ان تجهيز الميت  
انما تقدم على الدين اذا كان الدين غير متعلق بعين للتركة اما  
اذا كان متعلقا بعين التركة مع تقدم الدين على التجهيز كالختم عليه  
يكون الحق بالعبد لاني المرتفع يكون احق بالموت من فان فضل شيء  
من ذلك يكتف به والاكثر من بيت المال كذا في فرائض الشيخ الامام ركن  
الاسلام ابي الفخر الكرماني قوله وذلك قدم جهازه ايضاح لقوله الذي  
شرع له فبناء على حاجته وقد ادرج بيانه فيما ذكرناه للجهاز بنوع الجيم وكسرها  
ما اصلح حال الانسان قوله فنظره الى الميت يعني ان انتفاع الورثة بالم  
الميت بطريق الخلافة عن الميت نظر للميت من حيث ان انتفاعهم كان انتفاعه  
لانهم يبقون اسمه ويذكرونه بخبره وقا الاسم بالزكركم حيوة حقيقة  
وسعادة سرمدية ولا نهم اولى الناس به في حيوته ومماته فصرف المال  
بعد الوصية وغيرها اليهم يكون نظيرا للميت لا محالة الا يركب الى ما نطق  
به الحديث لان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة قوله ولذا  
بقيت الكتاية بهذا ايضا لمقدم والموت لا ينافي الحاجة يعني ان الموت  
لما لم يكن منافيا للحاجة بقيت الكتاية بموت المولى والمكاتب اما بعد  
موت المولى فلانه يحتاج الى بقاء الكتاية لبيان ثوابه فكل الرقبة واما  
بعد موت المكاتب فلانه يحتاج ايضا الى بقاء الكتاية لبيان به في احواليته  
شرف الحرية التي يظهر اثرها في اولاده المولودين او المشتري حاله  
الكتاية حيث يعتقدون وفي موت المكاتب خلاف الثاني لئلا ان الكتاية  
عقد معاوضة بين المولى والمكاتب فلا يبطل بموت المولى فكذا لا يبطل  
الموت المكاتب والجامح الحاجة قوله عن وفاء يريده ان يثبوت المكاتب

ويترك مالا واقفا بدل الكفاية قوله وقلنا هذا ايضا عطف على قوله بقيت 197  
يعني ان المعتدة تغسل زوجها لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا  
وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف مودة العكس حيث لا يغسل الزوج اياها  
لان المملوكية ليست شرعت لدفع حاجة المملوك فانقطعت المملوكية بمجر والموت والمالكية  
لم تنقطع الى انقض العدة قوله ولذا تعلق حق المقتول الى اخره اي لما قلنا  
من الاصل وهو احتياج الميت الى المال تعلق حق المقتول بالديه المنقولة من القصاص  
حتى يقضى ديونه وينفذ وصاياه من الديه وهذا كما اذا قتل الاب ابنه عمدا او عن غير  
الاوليا سقط القصاص لمومة الابوة ولشبهة العفو فيجب الديه قوله  
مالا نصبت بنزع المافض الى مال لان الابتلاء بالدين قوله يثبت للورثة ابتداء  
اي يثبت القصاص للورثة ابتداء اي ليس بثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة  
كاف اذن المال وانما قلنا يثبت لهم ابتداء لان القصاص لتشفى الصدور ودرء الشار  
ولا حظ للميت في ذلك ويحصل لهم التشف بالقصاص لانهم كانوا ينتفعون بحياة  
مورثهم وقد اتلناها التاليل بحق الورثة الضغن فتشفوا بالقصاص وهذا  
يثبت عفو الورثة قبل موت المورث قوله بسبب ان عفو المورث اراد  
بالسبب سبب القصاص وهو القتل العمد والبقا في سبب تتعلق بقوله  
يثبت وهذا هو عفو المورث قبل موته قوله لانه يجب دليل قوله تعلق حق  
المقتول بالديه يعني انما تعلق حق المقتول بالديه لان القصاص يجب عند  
انقضاء الحياة وعند انقضاءها لا يجب للمقتول الا ما يحتاج اليه وهو المال  
القصاص وكذا ان يقال هذا دليل قوله يثبت للورثة معنى انما يثبت للورثة  
القصاص بخلاف ما يقال هذا دليل بذكر السبب لان القصاص يجب عند انقضاء  
الحياة قوله لانه لا ياتي لان القصاص عند ذكره الى عند انقضاء الحياة  
له اي المقتول ما يضطر اليه اي يضطر الميت اليه اي يحتاج اليه وهو المال  
والضهر في البه راجع الى ما يضطر بهم اليه لان الاضطرار متقدرون



ففسارق الخلف الاصل اي فاروق الدية القضا هو وهذا جواب سوال  
مقدرو وهو ان يقال لم قلتم ان القضا ص ثبت للنور ثم ابتداء وخلفه  
وهو الدية يثبت للميت فلو كان الامر كما قلتم لما ثبت الخلف للمقتول لان  
الخلف لا يفارق الاصل فاجاب عنه وقال ففسارق الخلف الاصل الاختلاف  
حاله لان الميت يحتاج الى المال لقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ولا  
يحتاج الى القضا ص لانه لا يحصل له التشفي وهذا كالتييم والوضوح حيث يشترط  
التييم للاول دون الثاني لاختلاف حاله لان الماء مطهر بطبيعته والتراب  
لا قول **واما احكام الاخرة** فله فيها اي فله حيث في احكام الاخرة كالرحم  
لها والمهد للطفل في حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر  
الي زمان ثم يخرج منه يوم البعث كالحمل والطفل يخرجان من الرحم والمهد  
بعد زمان فكما يثبت للحمل والطفل احكام الدنيا يثبت للميت احكام الاخرة  
اما امر الطفل فظاهروا ما الحمل فيثبت له الارث والوصية وهما من احكام  
الدنيا قول **وضع فيه اي في القبر** وفاعل وضع روضه دار والضمير  
البازر في از يصير راجع الى القبر **فصل في العواض الملتزمة**  
قال بعضهم لجعل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به وكذا من لم يدرك الاصول  
يسمى جاهلا بها وان لم يعتقد على خلاف ما هو به الى غير ذلك والصحيح  
انه معني بصيا العلم عند احتماله عادة وانما قيدنا بقولنا عادة لان الدابة  
لا يوصف بالجعل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوز العقل  
قول **فانواع اربعة** وفي هذا التقسيم نظر عندنا لان القسم الثالث  
كما يصلح شبهة يصلح عذرا لا يرى ان ذلك المحتم لم يور خط بالكفار وذكر  
الزاني لم يجد فعلم ان جعلها اعتبر عذرا في حق الكفارة والحذر والقسم  
الرابع كما يصلح عذرا يصلح شبهة لا يرى ان من اسلم في دار الحرب ولم  
تبلغه الدعوة لا يلزم حذر الزنا اصلا فعلم ان جملة يصلح شبهة

فند

فعلى هذا ينبغي ان يذكر هذين القسمين قسما واحدا فافهم قول **لانه** كائنه **وجوه** 198  
والكافرة عبارة عن تعامل النفس عن الانقياد الى الحق والوجود هو لا نكار مع العلم  
الا بدى الى قوده تعالى ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم فلما قول **بعد وضوح**  
الدليل اي بعد ظهور الدلائل على الصانع بانه ان الدلائل القاطعة والبراهين الساطعة  
عقلا ونقلا شاهدة بان صانع العالم تبارك وتعالى موجود واحد لا شريك له  
قديم باق الى غير ذلك من الصفات اللايقنة بذاته والكافر بعد قيام الدلائل قد  
كابر فلم يعتبر جهله اصلا ودلائل الوجود والوحدانية ما يطول ذكرها فلم نذكرها  
خوفا من الملالة وقد عرفت في كتب الكلام قول **وجعل هودونه** وانما قال انه  
جعل دون الجمل الاول وان كان كل واحد يصلح عذرا في الاخرة لان صاحب ههنا  
الجمل متاؤل دون الاول فانه غير متاؤل قول **وهو جعل صاحب الهدى**  
اراد به صاحب البدعة وهذا كما يقول القرامطة واداء الفلاسفة والجمعيّة  
ان الله تعالى لا يوصف بكونه شيئا وموجودا وحيا وعالمنا قاده اخونا  
عن الزوم التشبيه وكما يقول بعض المعتزلة انه حيث لا حيوة فان دور  
لا بقدره وهذه الصفات لتنفى اخذادها لا بطريق التحقيق وكما تقول  
المشبهة والكلامية انه علم العرش وكما تقول بعضهم انه من جهة الفوق وهذا  
كله باطل لا يصلح عذرا في الاخرة وان كانوا يتمسكون بظاهر الايات واخبار  
او بالراي الخالفه الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه لانه لا مشابهة بين صفاتنا  
وصفة الصانع تعالى وتقدس لان الاولى حادثة والثانية قديمة وكون الحي  
حيث لا حيوة ككون المتكلم متكلما لا بكلام وهو قول رذل ولو كان متمكنا  
علم العرش بعد ان لم يكن متمكنا لان العرش لم يكن موجودا في الازل بالاتفاق  
يلزم ان يكون البارئ متغيرا عما كان والتغير من امارات الحذر ومن  
تكلم بمثل هذا فهو صاحب غفريات ومنشأ مشرقات كافر بالله تعالى  
ومدعي للاسلام وليس به ولا يجوز ان يكون الصانع من جهة الفوق لانه



يقتضي ان يكون داخل تحت تخصيص محض والدخول تحت التخصيص من امارات حد  
بيانه ان من جاز عليه جهة الفوق جاز عليه جهة اليمين والشمال والاختصاص بالفوق لا يكون  
الا بتخصيص محض وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والباقي يعرف في علم الكلام ان الله تعالى  
قوله وفي احكام الاخرة وهي كروية الباري وعذاب القبر والسؤال وشفاعة  
اهل الكبائر وكل ذلك ينكره المعتزلة وكبوت الاجساد وارضائها وسكره الدهرية  
لعنهم الله وعند بعض الفلاسفة الحشر للارواح لا الاجساد وكل ذلك باطل لا يقبل  
عندنا اما الروية فانه ثابتة لان الله تعالى موجود والموجود يجوز ان يرى فيجوز  
روية الله تعالى الى غير ذلك من الدلائل العقلية والنقلية واما عذاب القبر  
فلقوله علموا استنزهوا البول فان عامة القبر منه واما الشفاعة فلقوله  
تعالى لا يملكون الشفاعة الا من اخذ عند الرحمن مجعلا ولقوله عليهم شفاعتي  
لاهل الكبائر من امتي واما بعث الاجساد ثابت فلقوله تعالى وان الله  
يموت من في القبور ولقوله تعالى ونحييها الذي انشاها اول مرة والعقل  
يجوز ذكره والاله قاهر فلا معنى للانكار بعد ذكر قوله وجعل الباعى اراد  
بالباعى الموارح فانهم يستحيون قتل العادل اذ عندهم كل من ادنب صغيرا  
كان او كبيرا فان الله تعالى حلال قتله الا ان يتوب لقوله تعالى ومن يوص  
الله ورسله ويتعد حدوده يدخله نارا جارا فيها وتاويلهم فاسدان الايمان  
هو التصديق لكن الاقرار بشرط اجراء الاحكام ومن عصى غير مستحق فتصديقه  
قائم الاجل قتله لبقا ايمانه في قلبه لانه موضع فيه كما قال تعالى او لكل لتب في قلوبهم  
الايمان وكما قال تعالى الامن اكفرة وقلبه مطمئن بالايمان حقيقة ان الله تبارك  
وتعالى اطلق اسم الايمان على العصاة وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القتال  
وهذا لان العصاة لا يكون الا بالعلم والقتل والعلم معصية كبيرة والعصا  
غير المستحل ليس بمنتهى حدود الله بقيام تصديقه لانه فاسق يخرج وجهه  
عن الطاعة فلا حجة لهم اذن بالايم قوله لكنه لما كان من المسلمين

تخرج من القبر ليمسوا النكرو والكبر وعذاب القبر واليمين  
والشفاعة لا اهل الكبائر من امتي والارواح الحرة والارواح  
اجزاء اهل الكبائر من النار ومن النار ومن النار

او ممن ينحل بسلام والاول الباعى فانه مسلم الا يرى قول علي رضي الله عنه 199  
اخواتنا بفوق علينا والثاني لصاحب الهوى الذي علا وكفر لكنه منحل  
بلاسلام اي مدعى له يعني انه مسلم في ريم نفسه وليس مسلم في الحقيقة والضمير  
في لكنه راجع الى المذكور وهو صاحب الهوى والباعى قوله ولا منعة له يفرض قيده  
لانه اذا كان له منعة اي اهل نصرته يدعون عنه لا يفرض لعدم دخوله تحت ولاية  
الامام لان الاحكام لا بد له من الالتزام او الالتزام والالتزام غير ثابت لعدم ولاية  
الامام وكذا الالتزام لانه يعتقد لا باحة بتاويله الفاسد الا انه ياثم قوله  
وكذلك سائر الاحكام يلزمه اي يلزم الباعى في كماله والركوة والصوم وغيره  
ذلك قوله مردود خبر قوله جعل من خالف قوله ليس بجذرا صلا  
اي جعل من خالف في اجتهاده كتاب الله تعالى في الحديث المشهور وليس يعذر  
اصلا حتى لو قضى بجواز امهات الاولاد لا يصح قضاؤه وكذا اذا قضى على  
متروك التسمية عاملا وكذا اذا قضى بالقصاص بالنسابة وكذا اذا قضى بشاهد  
وبيمين اما الاول فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه اعتقها ولها  
دكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مينا على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبع امهات  
الاولاد وحرام ولا وق عليها بعد موت مولاهما واما الثاني فانه مخالف للكتاب  
الله تعالى وهو قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وحبوا الولد اذا عارض كتاب  
الله تعالى يكون مردودا والنسبان عذر وفردونه فلا يقاس به عليه واما  
الثالث فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله علم البينة علم المدعي واليمين  
على من انكر وصورة النفس ان يوجد القتل في عمله لا يدرك قاتله فالحكم  
فيه ان ولي القتل يستحق خمسة رجل من اهل المحلة بانه ما قتلناه علمنا  
له قاتلا فان خلفوا قضى بالديه على اهل المحلة وان لم يكمل عدد المحل  
كرات اليمين عليهم الى ائمة المحل فان ابوا اليمين قضى بالديه عند الملوك  
في دعوى الخطا او قضى بالحبس حتى يخلفوا ويقتلوا بالقتل في دعوى العمد







عذرا لان دار الاسلام دارا شاعة الاحكام وجهله لتقصيره فلا يعتبر  
قوله وكذلك جعل الوكيل والمادون بالاطلاق وضده يعني ان الوكيل  
اذا لم يعلم بالوكالة يكون جهله عذرا حتى اذا وكله اي ان بشرا شي بعينه  
وهو لم يعلم بالتوكيل لكنه اشترى ذلك الشيء بغير شراءه بنفسه للموكل  
وكذلك جعل المادون بالاذن يكون عذرا حتى لا يكون ماذونا قبل العلم  
وهذا كله لحنا في الدليل مع لزوم الضرر للزوم الاجاب علم الغير وهذا في الوكيل  
ظاهر وكذا في المادون لان يلزمه المطالبة بالتسليم ويكون دمه مشعولة بالدين  
وضده بالجوع عطف على الاطلاق اي جعل الوكيل والمادون بضد الاطلاق  
يكون عذرا وضده العذر في الوكيل الجور في المادون وقابضة هذا انما  
اذا تصرفا بعد العذر والجور قبل بذل يكون تصرفهما نافذا قوله وجعل  
الشيء بالبيع اي جعله يكون عذرا حتى لا يسقط شفعته وكذا جعل المول  
بجناية العبد خطا يكون عذرا حتى لا يكون مختارا للعدا بالبيع او الاعتاق  
اذا لم يعلم الجناية بل يلزمه الاقل من قيمته ومن الارض لا ينال ما لم يكن  
مختارا للعدا للون جهله عذرا صار كانه لم يعتق لكن الاعتاق لا مردوم  
فتكون له ولاية دفع القيمة لان قيمته قائمة مقامه وكذا له ولاية دفع الارض  
لان حق في الجناية ليس الا فيه والبيع وان كان ما يقبل الرد والنسيء لكن  
في النسيء يلزم الضرر على المشتري فجعلنا حكمه حكم العتق قوله والبيكر  
بالحر عطف على قوله الشفع اي جعل البيكر بالانكاح يكون عذرا حتى اذا زوج  
الولي البيكر بالانكاح ولم يعلم هي يكون لها ولا يرد ولا اجازة اذا علمت  
بالانكاح ولا يكون سكوتها قبل العلم مسقطا لخيار قوله والامة  
بالجرا ايضا اي جعل الامة المنكوحه خيار العتق يكون عذرا يعني  
ان المولى اذا زوج امته من رجل ثم اعتقها وهي لم تعلم هل يكون لها  
خيار العتق لم لا يكون بجعل جهله عذرا حتى اذا علمت بالخيار

يكون لها خيار العتق اذا زوج الصغيرة غير الاب والجد كالمعم والعم 201  
ثم بلغت ولم تعلم هي خيار البلوغ لا يكون جهله عذرا لان دار الاسلام  
دارا شاعة الاحكام والحرة يتفرد بها بخلاف الامة فانها لا تتفرد بها  
لتشغلها بخدمة مولاهما وهذا معنى قول المصنف في المتن على ما عرفت  
ثم اعلم ان المصنف انما قيد بالامة لان العبد لا خيار له اذا اعتق بعد  
ما زوج مولاه لان الخيار للرفع الضرر وهو اذن ياد الملك عليها وهذا  
المعنى لا يتحقق في العبد فلا يكون له خيار بخلاف خيار البلوغ فانه يشمل  
الصغير والصغير مشمول العلة وهو قصور السنقة قوله واما السكر  
اعلم ان السكر خلاف الصحو لغو وحقيقته ما عناه في اول فصل الامور العترة  
على الاهلية وما روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في حله انه قال هو ان لا يعقل  
الرجل من المرأة ولا من النساء فانما هو الاحتياط في باب الحد الا ان في  
الحد حب الحد بشرب قطرة لان حرمة المسوق قطعية لا تترك ان الله تبارك  
وتعالى قال يمسأونك عن الخمر والميسر قل فيها انهم كبير وقال في آية اخرى  
قل انما حرم الله الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم فعلم ان الحرام  
قطعا واثمنا وقد بلغني عن بعض اتباع الفلاسفة اليونانية انه  
قال للسلطان الاعظم بالسلطانية الجبر ليس حرام ويجوز لك شربه  
لان الله لم يصرح بحرمته وهذا من كفر محض قوله رذل فلعنه الله وملائكته  
ورسله والناس اجمعين علم من تكلم بمثل هذه الكلمة اعتقاد او ما تعلم  
هذه الكلمة الامن جليسه انيسه اخيه الشيطان الرجيم لان الشيطان اراد  
ان يكون هذا الشخص نجسا كتنسبه ضنه منه لم لانه اخوه حيث سمع  
وعلم ان الخمر نجس قال تعالى انه رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه  
لعلكم تنجحون قوله كشراب الدواء يعني ان شرب البعج والافيون  
للدواء مباح وكذلك الشرب من لبن الرماك مباح لا يحد شربه

اي من شرب  
في بيت  
الملك



اذا سكر وكذا شرب المسكر بالقتل حرم وشرب سكر بعض من جنس  
لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فلما كان السكر  
في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الانعام فجعلناه مانعا صريح الطلاق  
والعتاق وسائر التفريجات وعن ابن حنيفة رضي الله عنه انه قال من زال عقله  
ان علم انه يلحق جبين الكريه طلاقه وعتاقه وان لم يعلم لا يقع قوله بطريق  
محظوظ وهو كما سكر من السكر من الجنون والطلاق وتنجيع الزبيب اذا  
خلا واشتد وكذا السكر من المثلث حرام قوله وان لا ينافي الخطاب  
اي ان السكر بطريق محظوظ لا ينافي الخطاب كقولنا لا تقربوا الصلوة  
وانتم سكارى ببيان انه لا محالة ان يكون السكران مخاطبا لولا الخطاب  
في حالة الخمر او في حال السكر لا يجوز الاول بقوله تعالى وانتم سكارى فتعين  
الثاني والا يلزم الغاء النص عن الثاني وايضا لو كان السكر منافيا للخطاب  
يكون تقدير هذا الكلام كقولنا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فتعين  
الكلام لا يلحق مخلوق ادنى مخلوق فكيف يلحق بكلام رب العزة فعلم  
ان السكر غير مناف للخطاب والواو في قوله وانتم سكارى قال العذال في  
منحولة لا يكلف السكران لان شرط الخطاب فهمه والسكران لا يفهم قولا  
قيل لو افهم لكان تكليف ما لا يطاق ثم قال فظواهر الايات لا تصادم  
المعقولات فاقول وهذا منافض من العذال لانه قال في الكتاب المذكور  
قبل هذا الاحكام قبل ورود الشرع ولم يعتبر العقل وهنا اعتبر العقل ولم يعتبر  
الشرع بمقابله وكيف يقال فظواهر الايات لا تصادم المعقولات  
المعقول قول واحد منا وهو محتمل الغلط والكذب والايه قول من لا يجوز  
عليه الغلط والكذب ومن هذا الكلام يقتضي ان يكون راي اقلاطون  
وغیره من البلاسفة اقوى من كلام رب العزة تعالى الله عن ذلك علواً  
كبيرا ولا نسلم ان هذا تكليف ما لا يطاق لان حقيقة الفهم ليست بشرط

للتكليف بدليلهم وهو حاصل لان السكر على شرف الزوال ولين قال الحسن 202  
ان حقيقة الفهم ليست بشرط فاقول انما يشترط لان الفهم انما يشترط ليكون  
قادرا على ما كلف به ولا يشترط حقيقة القدرة للتكليف بل سببها كاف فلما لا  
يشترط حقيقة الفهم بل سببها كاف لان القدرة مقارنه بالفعل يدل على هذا  
وجوب القضا ولين قال دال للتعليل لا لكونه مخاطبا بالاداء فاقول وجوب  
القضا يقتضي سابقه وجود الاداء في غير صورة النزاع بالاجماع فكذا في صورة  
النزاع والجامع كونه قضا ولين قال الخطاب للسكران الذي لم يزل عقله فاقول  
لان ذلك لان النص لم يفصل بين سكران هذا تكليف ما لا يطاق فيقول  
علم هيب شيخنا اني الحق الاشعري يجوز ذلك ايضا الا ترى انك قلت في محذورك  
ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري الى تجويز ذلك تكليف ما لا يطاق والله المبادي  
قوله فلا يبطل اي السكر بطريق محظوظ قوله ويلزمه احكام الشرع  
وهي كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها قوله وتنفذ تصرفاته كلها وهي كالطلاق  
والعتاق والبيع والشراء والاقارب والارادة استحيانا لان الامام يقول  
ولا يعلى لان السكران لم يقل هذا اعتقادا من له حنيفة الله ان رد ما سكران  
لم يقل هذا ردة كذا في الاجناس قوله ولا اقرار بالحدود الى الصلة به فقال  
مرصبا الاقرار واراد بالحدود والحالصة حد الزنا وحد الشرب وحد السرقة  
معنى ان السكران لو اقر بحد من هذه الحدود لا يجد لان السكر دليل الرجوع  
لان السكران لا اقرار له على ما قال الرجوع يصح في هذه الحدود لانه  
لا ملزوم للراجع عن اقراره لان هذه الحدود داخل حق الله تعالى ولم يكذب  
في رجوعه فلما اعتبر الرجوع اعتبر دليله وهو السكر بخلاف الاقرار  
بالحدود والقصاص حيث يعاد بالحد والقصاص لان الرجوع لا يصح  
فيها لان هناك ملزوما وهو لا دفي فلما لم يعتبر صريح الرجوع لم يعتبر ايضا  
دليله وهو السكر بخلاف الرجوع في السرقة في حق المال حيث لا يصح اناج



في حق المدفوع بالحدود الحادثة احراز عين مد... فيه حق العبد  
وقد متر ببيان قول مقام الرجوع ان عن الردة او عن الاقرار قول  
في عمل اي السكر بعل فما يحتمل الرجوع كالردة والاقرار بالحدود الثلاثة ولا يعمل فيها  
لا يحتمله كالاقرار بالقدر والتصاص قول واما الهزل فمستحقة الهزل  
فاعلم ان قوله اللعب تعريف الهزل لغة وما بعده اصطلاحاً وكان المصنف  
والله اعلم انما لم يذكر قبيلاً يحصل به الاحتراز عن المجاز اعتماداً لما ذكره في تعريف  
المجاز بقوله الاتصال بينهما واويل الكتاب لان ذكر التقييد هنا كان للاحتراز  
عن الهزل قال الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي قدس الله روحه الهزل  
بالايراد به مع مقصوده وبيان هذا ان الهزل ضد لجد والجد ما يراد به مقصوده  
اما حقيقة او مجازاً فيكون الهزل بالايراد به مقصوده لاحقة ولا مجازاً  
غير ان ذكر المعنى في قول علم الهدى وقع نكرة في موضع النفي فمع الحقيقة والمجاز  
فانهم والادليل على ان الهزل هذا عدم وقوعه في كلام رب العزة خلاف المجاز  
فانه واقع كثيراً كقوله تعالى بدم كذب وغيره كقول فلا ينافي الرضا اي لا ينافي  
في الهزل الرضا بالمباشرة يعني لا يكون وجود الهزل مع الرضا بالمباشرة  
لان المتكلم بالهزل يكلم باختيار صحيح في قوله بيعت واشتريت فلما كان الهزل  
غير مناف للرضا كغير المتكلم بكلمة الكفرها لا لانه رضي به والرضا بالكفر كفر  
لان الرضا عبارة عن ارادة الشيء مع ضرب استحسان وارادة الكفر بالاستحسان  
مناف للتصديق فيكون الهزل بالكفر كقوله لكنه ينافي اختيار الحكم  
استدراك من قوله فلا ينافي الرضا قول والرضا به اي بالحكم قول بمنزلة  
شروط الخيار يعني ان الهزل بمنزلة شرط الخيار من حيث ان كلا منهما لا ينافي الرضا  
بالمباشرة وينا في اختيار الحكم قول فيعثر فيما يحتمل النقص والفساد السببية  
اي يوثق الهزل فيما يحتمل النقص بسبب ان الهزل ينافي الرضا بالحكم فينقض  
فاسداً فان قلت ما الفرق بين الهزل وبين شرط الخيار الى ثلثة ايام والبيع

في الاول بينه وبين الرضا في ثلثة ايام في بيع صحى مع ان كل واحد منهما لا ينافي الرضا  
بالمباشرة وينا في الرضا بالحكم قلت الفرق بينهما ان الهزل في معنى الخيار  
المجهول وشرط الخيار الى ثلثة ايام ليس بمجهول ففسد الاول دون الثاني  
قول فاذا اتوا ضعا على الهزل هذا بيان لقوله فيعثر يعني ان الهزل  
لما كان موثراً في البيع لم يخل اما ان يقع التوافق في اصل البيع او في صفة اعنى  
المواضعة في البذل فان كان في الوصف فلا يخل اما ان يقع في القدر او في الطرفين والاقسام  
الثلاثة المذكورة في المتن وصورة الهزل الستة انهما يظهران العقد بين الناس  
دياً وسمعة ولا يكون بينهما عقد ثم عقداً للعقد بين الناس واتفقا على  
انها نية العقد على تلك المواضعة قول وان اتصل للوهم قول كخيار  
المتبايعين هذا التشبيه انعقاد بيع الهازل فاسداً كخيار المتبايعين  
وقوله كما اذا شرط الخيار كما ابد للتطير اعنى ان فساد العقد في خيار المتبايعين  
فيما اذا كان شرط الخيار موبداً فعلت من هذا ان الهزل بمنزلة شرط الخيار موبداً  
لان الهزل فيه معنى الخيار المجهول وعلمت ايضا ان كل واحد من الهزل وشرط الخيار  
في البيع مفيد للعقد غير موجب للملك وان اتصل به القبض قول فاذا  
نقض احدها هذا بيان لقوله ينعقد فاسداً بيانه انه لما انعقد بيع الهازل  
فاسداً صار لكل واحد من العاقلين لايئة النقص فاذا انقض احدها انقض  
البيع لكن اذا اجاز احدها دون الاخر لا يعتبر اجازته لان للاخر  
ولاية النقص ولهذا المعنى وحده الفعل عند ذكر النقص وذكره بضمير الاثنين  
عند ذكر الاجارة قول لكن عندى حنيقة وفيه من حيث ان يكون  
مقدراً بالثلاث اي يجب ان يكون دفع الفساد مقدراً بالثلاث  
لان بيع الهازل في معنى البيع بشرط الخيار موبداً فشرط الخيار موبداً  
يكون دفع الفساد مقدراً بالثلاث عند بيع حنيقة لانه حتى لا يعتبر  
الاجارة بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل يجب ان يكون مقدراً



بالثلاث ولا يعتبر بعد الثلاث وإنما قال يجب دفع في سول في الأول  
لذلك لأن التقدير بالثلاث غير منصوص في الهزل في الكتب السابقة  
وقيد بقوله عند أبي حنيفة لأن عند صاحبيه رفع الفساد لا يقدر بالثلاث في  
شوط الخيار بل يجوز بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل لأن الهزل في معناه  
قوله وهو توافق على البيع بالنقد وهو أي توافق في السر على إظهار البيع بالنقد  
درهم على أن يكون الثمن النقد وهو أو توافق في السر على إظهار البيع بمائة دينار  
على أن يكون الثمن النقد وهو أو توافق الأول هو التوافق في قدر البذل والثاني  
هو التوافق في جنس البذل قوله والتسمية صحيحة في الفصل الثاني من التوافق  
على التدوير فصل التوافق على الجنس حتى يجب الاتفاق في الأول ومائة دينار في  
الثاني ومعهما التسمية صحيحة في الفصل الثاني الهزل باطل حتى يجب مائة دينار  
كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه وفي الفصل الأول الهزل غير باطل حتى يجب ألف  
وتسمية ألف الأخرى فاسدة لكن لا تفسد العقد وإن كان قبول تلك الألف  
وهي غير داخلية تحت العقد لا اعتبار بالموافقة شرطاً لقبول هذه الألف إلا إذا  
تحت العقد لعدم الطالب ووجه الفرق بين الفصلين هما أن الموافقة يجب  
اعتبارها ما أمكن وفقاً لحاجة الناس واعتبار الموافقة في الفصل الأول  
مع اعتبار الجدة لا اتحاد الجنس في الفصل الثاني غير ممكن لاختلاف الجنس  
فلما لم يمكن اعتبارها صار الهزل لغواً فوجب مائة دينار ترجيحاً للجانب الأصل  
على الوصف بياناً أنه إذا لو اعتبرنا الهزل يلزم أن يكون العقد بلا ثمن لأن المذکور  
وهو مائة دينار هذا ليس بثمن وهو النقد درهم ليس بمذکور فيكون العقد  
خالياً عن الثمن مقتضى ما إذا العقد لم يفسد اعتبار الجانب الأصل وهو  
أنهما جذا في أصل العقد وإن كان موافقتها في الوصف أعني جنس البذل  
تقتضي ذلك بخلاف الفصل الأول فإن اعتبار الموافقة هنا ممكن  
لأنه لا يلزم أن يكون العقد بلا ثمن ليكون فالبس لمذکور في العقد

وهو ألف داخل تحت ما هو مذکور في العقد وهذا الاتفاق فيه فانه خطأ 204  
بعض الثمن بعد ادخاله في العقد فوجب الف درهم ولا يحنيفية له في فصل  
الموافقة على الجنس ما قلنا في جانبها وفي فصل الموافقة على النقد وإن اعتبار الهزل  
يفسد العقد للزوم تفريق الصفقة لأن الألف من الألف لا يكون تحت العقد  
داخلاً على اعتبار الهزل فيلزم التعريف فيفسد العقد كالمجموع بين حقه وعبد  
من غير تفصيل الثمن في اعتبار الحد في أصل العقد يقتضي أن يكون العقد صحيحاً  
فرجنا جانب الأصل والغنى الهزل فوجب الاتفاق قوله في الفصل الأول  
أي في الموافقة على التدوير دون الثاني أي دون الفصل الثاني وهو الموافقة  
على الجنس والموافقة عبارة عن وضع الفاقدين أيها على شيء جلا كان وهذا  
غير أن تابع هو أن يكون الهزل هو المراد منها قوله والعمل بالموافقة  
أي في البذل يعني اعتبار الموافقة في الثمن والضرب البارز في جعله راجع إلى البذل  
والمستتر في العمل قوله وكان العمل بالأصل أول وأراد بالأصل الموافقة  
في أصل العقد بالجدة وأراد بالوصف الموافقة في البذل لأن البذل تابع  
للبيع كالوصف تابع للموصوف قوله عند تعارض المواضع فيها  
أي في الأصل والوصف يعني أن الموافقة في أصل العقد بالجدة الموافقة في  
الوصف بالهزل لما تعارضاً بان يقتضي الأول صحة العقد والأخرى فساده  
لما قلنا صار اعتبار جانب الأصل أول قوله وهذا الخلاف النكاح أي العمل  
بالأصل والفالجانب الوصف في صورة البيع بخلاف النكاح فإن هناك يعتبر  
الهزل وجب الأقل لأن اعتبار الهزل وإن كان شرطاً فاسداً لا يفسد النكاح  
لأنه لا يفسد بالشرط الفاسد فيجب الأقل ما كان العمل بالمواضع أعني الموافقة  
في أصل النكاح بالجدة الموافقة في قدر الموهوب بالهزل ووجوب الأقل لا يمنع  
العمل بموافقة الهزل لأن مرضها من موافقة الهزل أن لا يجب الأقل وقد  
حصل قوله ولو ذكر في النكاح دنانير هذه صورة الموافقة في الجنس



في النكاح وما قبله صورة الموضع في القدر في النكاح وما بعده صورة الموضع  
في اصل النكاح وكان التماس ان يذكر الموضع في اصل النكاح او الا لان الموضع  
في القدر ذكرت اول بيان الفرق بين النكاح والبيع ثم ذكرت الموضع  
في الجنس المناسبة لان الموضع في الجنس القدر موضح في الوصف فتعين ذكر الموضع  
في اصل النكاح اخرا علم ان الزوجين اذا توافعا علم ان يظهر عند الناس دنائهم ويكون له  
في الواقع دراهم مثل باعته المهرل لانا بالجملة نعتبر المهرل  
في صورة البيع لئلا يبقى بلائنا البيع لا يصح بلائنا بخلاف النكاح فانه يصح بلائنا بعد  
في صلب العقد ثم يجب مهورا لئلا يانه من ان اذع الخطر البضع ثم اعلم ان مهر المثل الما  
يجب اذا اتفقا على البناء فان اتفقا على الاعراض فالمهر هو المسمى قوله ولو  
هكذا باصل النكاح صورته ان يتوافعا في السر علم ان يظهر النكاح عند الناس  
علم ان لا يكون النكاح في الواقع ثم عقدا عند الناس بناء على تلك المواضع  
وجوز ايضا ان يقول صورته ما اذا قال الرجل للمرأة عند الشهود هازلا تزوجك  
فقلت هازلا قبلت فالحزل باطل والعقد لازم لان الهزل والجد في النكاح  
سواء وكذلك اذا هزل بالطلاق او العتاق والعفو عن القصاص او اليمين  
او النذر فانه يصح هذه الاشياء ويبطل الهزل لقوله علم ثلاثة جدهن جد  
وهذه لهن جد النكاح والطلاق واليمين ثم العفو والعتاق في معنى الطلاق  
من حيث ان كل واحد في معنى اسقاط الحق فالحق به والنذر في معنى اليمين فالحق  
بها وهكذا قال علم والنذر يمين وكفاية يمين قوله ولان الهازل مختار  
للسبب يعني ان الهازل بهذه الاسباب مختار في التكلم بهاد من تليفها  
غير انه لم يبرح حكما بقصد الهزل فلما كان راضيا بالسبب دون الحكم  
صار الهزل الفؤا لان الحكم في هذه الصور لا يتفكر عن السبب فلما لم يكن متفكرا  
لم يدر فيه الهزل اعدا ما لانه لا يحتل الرد والتراخي اما الرد فلان المتكلم  
بالطلاق لو قال انت طالق او فسخت لا يصح وكذا في غيره

حب

واما التراخي ولان الزوج لو قال انت طالق على اني اخطار ثلاثة ايام يقع الطلاق في الحال 205  
وكذا في غيره قوله انه الضمير راجع الى حكم هذه قوله واما ما يكون المال فيه  
مقصودا الى اخبر اعلم ان الزوجين اذا هزلا في الخلع فلاح اما ان يقع الهزل  
في اصل الخلع او في قدر البذل او في جنس البذل وهذه ثلاثة اوجه ثم كل واحد من هذه  
الوجه علم اربعة اوجه فيصير الحكم اثني عشر بضر الثلاثة في الاربعة او على  
العكس وهذا لان لايح اما ان يتفقا في مختلفا فان اتفقا فلاح اما ان يتفقا على  
السنا او على الاعراض او على انه لم يحضرها شي في كل من هذه الصور يقع الطلاق  
وجوب المال عندها وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يتعلق الطلاق وجوب المال بقوله  
المرأة الا اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرها شي او اختلفا في حب المسمى  
ويقع الطلاق اما في الاعراض فظاهر واما في الاتفاق على انه لم يحضرها شي فمترجم  
جانب الجدل علم جانب الموضوعة وكذا في الاختلاف بها ان الهزل في معنى خيار الزنا  
والخلع لا يحتل خيار الزنا فكذا لا يحتل الهزل وهذا لان الخيار للنسخ للحكم والخلع  
لا يتقبل النسخ لانه عين لكونه تعليق الطلاق بالشروط ولا يبي حنيفة رضي الله عنه ان  
الخلع في جانب الزوج يمين في جانب المرأة مبادلة والحياء يجري في المبادلة  
اعني في البيع والشراء لا يجري الا ان كان فكذا الهزل لانه في معنى الخيار والدليل  
على كونه يمين من جانبه جواز تعليق الخلع بالخطر وتوقفه على ما ورد في المجلس  
والدليل على كونه مبادلة من جانبه عدم جواز تعليق الخلع بالخطر وعدم توقفه  
على ما ورد في المجلس وبيانه فيما ورد في الامام الا سيجاني في شرح المحاولي ان الرجل  
اذا قال طلقت امراتي على الف او قال خالعتي على الف والمرأة غايبه فانه يتوقف  
على قبضها في مجلس عرسها وبمثل لو قالت المرأة هذا والزوج غايب فانه لا يصح  
حتى لو بلغ الزوج واجاز لا يجوز ولو قال الزوج اذا جاء غدا فخلعتك  
على الف درهم او طلقتك على الف درهم فانه يصح ولو قالت الامراه مثل هذا لا يصح  
ولو قال خالعتك على الف درهم فتقبل ان تتقبل رجوع الزوج عن ذلك لا يصح لانه



بمدين والرجوع عن البمين لا يصح وبمثلته لو قالت المرأة احتلعت منك  
على الفرح وهم ثم رجعت عنه قبل قبول الزوج يصح رجوعها قوله والمال  
لازم على المرأة سيما ان الخلع اذا كان على مال لايج امان يكون على  
مهر او غيره فان كانت على مال غير المهر يلزم على المرأة دفعه وان كان على  
المهر فلايج امان كان مقبوضا او غير مقبوض فان كان مقبوضا يلزم  
عليها رده وان لم يكن مقبوضا سقطت عنه ذمة الزوج وهو ايضا لزوم عليها  
قوله او بتدرا بدل يعني ان الزوجين ههنا في قدر بدل الخلع علم ان يظهر  
الخلع بالبين عند الناس علم ان يكون في الواقع بالقول او بحسنه  
وهو ان يهزل علم الدناير وعرضها دراهم او علم العكس والضمير في بحسنه  
راجع الى البدل وفي باصله راجع الى الخلع قوله وصار كالذي لا يحتمل النسخ  
تبعا يعني ان المال يحتمل النسخ والخلع لا يحتمله لكن المال وان كان يحتمل النسخ  
صار كالذي لا يحتمل النسخ تبعا اي صار كالخلع تبعا للخلع يعني لم يؤثر العزل  
فيها جميعا قوله بكل حال يعني فيما اذا هزل باصل الخلع او بتدرا البدل  
او بحسنه لكن فيما اذا اتفق على البناء كما سناه قيل هذا قوله لانه اي  
لان العزل منزلة خيار الشرط وقد تكون بمنزلة قوله وقد نص بضم  
النون اي يخرج وهو سند الى قوله ان الطلاق لا يقع يعني نص عدم وقوع  
الطلاق هذا في صورة الجدة وانما قيد بقوله من جانبها اي من جانب المرأة لان  
خيار الشرط في الخلع انما يصح اذا كان الخيار للمرأة بان خالفها على انها بالخيار  
ثلاثة ايام اما اذا كان الخيار للزوج فلا يصح عنده ايضا قوله الا ان تشاء  
المرأة استئناس من قوله لا يقع ولا يجب قوله فلذلك ههنا اي في صورة  
علم الهازل يعني كما يتوقف وقوع الطلاق وجوب المال في الخلع شرط  
لخيار فكذا يتوقف الوقوع الوجوب في الخلع بالعزل اعني يتوقف الى  
قول المرأة قوله فلذلك ينبغي ان يكون اي كذلك الحكم في نظام الخلع على مال

فعدا

دارا بالنظام العتيق على مال والصلح عن دم العزلان كل واحد اسفا طحق بغيره 206  
وجوز اطلاق الخلع على الاثنين كقوله تعالى قالوا لا خلف خصمان يعني بعضنا على بعض  
وكان الداخل على داود ملكين وقوله تعالى فان كان له اخوة فلا بد من الحكم في الاثنين  
فضاعدا كذلك قوله ولكنه غير مقدور بالثلاث اي لكن الخيار في الخلع غير مقدور بالثلاث  
يعني يجوز ضرب المدة فوق ثلثة ايام وهذا البيان التفريق بين الخيار في الخلع وبين الخيار  
في البيع وانما احتاج الى الفرق لان الخيار في البيع فيها في الخلع انما يصح عند البين حينئذ  
لكونه في معنى البيع وخيار الشرط في البيع مقدور ثلثة ايام وكان ينبغي ان يكون في الخلع  
كذلك تفرق بينهما وبين الفرق ان الخيار في البيع خلاف القياس فاقصر على سورة  
النقص وهو ثلثة ايام خلاف الخيار في الخلع فانه غير مخالف للقياس لان البيع بالخيار  
تعلق بالشرط والتعلق في التعليلات لا يجوز لافضايه الى معنى القمار خلاف الخلع  
نانه من قبل الاستقالات فلا يفرض التعلق فيه الى معنى القمار يجوز الخيار فيه  
فوق ثلثة ايام الموافقة القياس قوله ثم اما يجب العمل بالمواضع فيما يوثق به  
الهزل اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى في الاول العزل لانه كان ذكره في المواضع  
في اصل البيع وفي قدر الثمن وفي جسد الثمن وهذه ثلاثة اوجه وكان كل واحد يحتمل الاختلاف  
والا اتفاق على البناء وعلى الاعراض او على انه لم يحضرها شي وهذه اربعة اوجه لم يذكرها  
ثم قد ذكره هنا فقال انما تحت العمل بالمواضع فيما يوثق به الهزل اذا اتفق على البناء  
يعني اذا قالوا لا يبنينا على تلك المواضع وهذا بالاتفاق اما اذا اتفق على انه لم يحضرها  
شي لا البناء ولا الاعراض او اختلفا بان يدعي احدهما البناء على تلك المواضع والاخر  
الاعراض عنها يجعل على الجدة عند له حينئذ بهانه لان الجدة البق بامور العقل خصوصا  
بامور المسلمين وعندها العقد باطل فيما اذا لم يحضرها شي فيما اذا اختلف  
يعتبر قول مدعي البناء لان العمل بالمواضع معقود بين الناس اما في صورة الاعراض  
فيعمل على الحد بالاتفاق وكان صاحب المختصر اياه اعلم انما لم يذكر صورة الاعراض  
لخصوصها لانه لما عمل على الحد في صورة الاختلاف عند له حينئذ بهانه من ان احدهما



مدعى البناء فلان جمل على الجدل في صورة الاعراض مما يذهب عن جدادى وعندهما ايضا  
ظاهر لانها انما اعتبرا قول مدعى البناء في صورة الاختلاف بناء على الظاهر يستعمل  
وهنا لما اعرضنا جميعا عن تلك المواضع ونادى ما رجا لم يبق شهاده الظاهر فحل  
على الجدل قوت **واما الاقرار** فالفضل يبطله سواء كان الاقرار بما يجتمل النسخ  
كالبسيع والاجازة او لا يجتمل كالشكاح والطلاق والعقاق والعفو عن القصاص  
حتى لا يثبت واحد من هذه الاشياء بالاقرار هازلا وصورة اقرار الهازل لما  
اذا اقر بطلاق ماض او عتاق ماض هازلا وكذا في غيرها فان قلت ينبغي  
ان يصح اقرار الهازل بما لا يجتمل النسخ كانش الهازل لان اقرار الهازل بما لا  
يجتمل النسخ لا يحل اما ان كان اخبارا عن ايقاع ماض جدا او هزلا والجد  
الفضل سواء فيما لا يجتمل النسخ قلت هي صفات وهنك عن الاسرار وستان  
ما بين الانشاء والاقرار وهما ان اقرار الهازل اخبار عما ليس بايقاع لا عن ايقاع  
ماض لانه لم يكن في الزمان الماضي ايقاع لا جدا ولا هزلا واخبار عما ليس بايقاع  
محال ان يكون ايقاعا بخلاف الانشاء هازل لانه ايقاع هزلا والفضل في هذه  
الاشياء كالجد بالجد بث فوليكم يا اخي ثم عليكم بسير الغيابة اليك وقد خفي  
على المحقق منهم وقليل ما هم قوت **وكذا تسليم الشفعة الى احوه اعلم ان تسليم**  
**الشفعة بعد الطلب** ولا شهاد هازلا غير صحيح حتى يبقى الشفعة لان  
الفضل في معنى خيار الشرط فبالخيار يبطل التسليم كما اذا سلمت على ان بالخيار  
فكنا بالفضل وكذا اذا ابراه عزمه هازلا فان الفضل يبطل الا براه اعني لا يصح  
ابراه هازلا كما اذا ابراه على ان بالخيار ثم اعلم ان المصنف لما قيد  
بقوله بعد الطلب والشهادة لانه اذا سلم الشفعة هازلا قبل الطلب والاشهاد  
يصح تسليمه ويبطل حق الشفعة لانه يصير ساكتا عن الطلب بعد العلم بطل  
الشفعة قوت **واما الكافر الى اخره اعلم ان الفضل اذا كان فيما يثبت على الاعتقاد**  
**فلا يحل اما ان كان الفضل بالاسلام او بالكفر ففي الاول حكمه بايمانه** كما اذا هزل

الكافر بالاسلام لوجود احد الركبتين ايمه الاقرار ولا بالاسلام يفعل ولا يفعل  
كالمكره على الاسلام وهذا مستحان وفي الثاني هو ان يهزل المسلم بالكفر فيكون  
كافرا لان الهازل راى بالسبب دون الحكم والرضا بالكفر كذا استحقاقه بالدين  
بخلاف المكره فانه لا يكون كافرا فانه لم يرض بالكفر لقيام السيف على راسه قوت  
لانه بمنزلة انشاء لا يجتمل الرد والتراخي الى لان الاسلام بمنزلة الطلاق والعقاق  
وبغيرها مما لا يجتمل الرد قوت **واما السنفه** قد مر بيان حقيقة السنفه اطلاقا  
والسنفه والسفاه والسنفا هو في اللغة بيع واحده وهو الحقة اعلم ان السنفه لا يحل  
بالاعطية لانها بالذمة والعقل المعتدل بالبيع وها حاضلان فلا يمنع شيئا من  
الاحكام كالصلوة والزكوة والصوم والحج ثم تصرفه لاح اما ان يقع فيما يبطله الفضل  
كالبيع والشراء واما ان يقع فيما لا يبطله الفضل كالشكاح والطلاق والعقاق والتميم  
الثاني يصح منه بالاتفاق فكذا الاول عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى يصح تصرفاته في ماله  
فيما فيه مصلحة وفيما ليس فيه مصلحة كعقابه للمغنين والزمارين واللعابين  
وخودك غير انه يمنع عنه ماله اذا باع غير رشيد وان كان لا يحجر عن التصرفات عند  
ابن حنيفة رضي الله عنه وعندهما حجر كما يمنع حتى لا يقع تصرفاته فيما يبطله الفضل صحيح لهما  
التقياس على منع المال لقوله تعالى ولا توتوا السفهانا اموالكم وله ان تصرف  
السفينة على نفسه صحيح و حال النفس ايم فلان يصح تصرفه في ماله وهو اذن اول  
الا ترى ان السفينة اقرب بالقصاص يوخد بالاتفاق ومنع المال لطريق الجواز  
على وجه الاحتياط لا بيقا اثر الصب لا بطريق الوجوه حتى لو بلغ رشيدا  
ثم سنفه لا يمنع منه المال ولان الانسان انما يمتاز عن سائر الحيوانات بالنطق  
واذا لم يكن للنطق في بيعه وشرايه واقراره اشروا اعتبار يلزم الحاق  
الانسان بالسفهايم وهو فاسد ولين قلت لا سلم انه عاقل قلت الدليل على  
انه عاقل لونه مكنيا بالعبادات وصحة طلاقه وعقاقه بالاجاع ولين قلت ان الحجر  
للمنظر قلت انه فعل قيمته عاقل لا يستحق النظر وهذا لان السفينة علم بخلاف



موجب العقل والعقل حجة من حج الله تعالى فما كان على خلاف حجة شرعية يكون  
قبيحا لا محالة ولين قلت ان الشافعي يحجره عقوبة عليه قلت اثبات الحجة عقوبة عليه  
لا محالة ان يكون بالنص او بالراي فلا نسلم الاول لان النص الا ان علم منع المال  
ليس فيه دليل على عقوبة ولين سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم الحجة من منع المال لجواز  
ان يكون المنع ليونس من الرشيد لا يهدر منه التعريف اصلا ولا نسلم الثاني  
ايضا لان اثبات العقوبة بالراي لا يصح لان في الراي اختلافا وشبهة والعقوبات  
لا تثبت بالشبهات ثم اعلم ان عندنا في حنبلة لم يثبت السفيه خسا وعزسه ولم  
يونس من الرشيد دفع ماله اليه لانه لا قابلية في المنع بعد ذلك لان المنع كان لا يشارك  
الوشط بطريق التاديب وهو في هذا السن قد يصير جلا ومن لم يتادب الى ان  
يصير جلا فالغالب ان لا يتادب اصلا قوله وكذا عند غيره والضير راجع  
الى ان حنبلة رضي له عنه يعني عند سائر المجتهدين قوله لانه مكابر العقل اي  
لان السفيه مكابرة العقل هذا دليل لقوله لا يخل ولا يمنع ولا يوجب يعني لما  
لا يمنع السنة شيئا من الاحكام لان السفيه ليس بعابره عن نقصان العقل  
حتى يكون منافيا لصحة التعريف بل هو مكابرة العقل ونفي المكابرة العقل  
ان يعمل بخلاف موجب العقل باتباع الهدى قوله ومنع المال هذا جواب  
سوال متدر وهو ان يقال يمنع من السفيه التباع غير رشيد ماله بالاتفاق  
فينبغي ان يحجر عن التصرف ايضا بالقياس والجامع هو النظر فاجاب عنه وقال  
ومنع المال منه عقوبة عليه او امر غير معقول المعنى ولا يجوز فيها القياس  
اما في الاول فلا ان القياس عمل بالراي وفي الراي شبهة والعقوبة لا تثبت نقلا  
الا يرس ان المارود يسقط بها واما في الثاني فلا ان القياس امانة حكم في الفرع  
بمعنى تتعلق الحكم في الاصل ببل في ذلك المعنى ولما كان الحكم في الاصل غير معقول المعنى  
اي غير مدرك بالعقل لا يمكن ان يقال المعنى الذي يتعلق به الحكم في الاصل  
موجود مثله في الفرع فلا يثبت القياس واما قلنا ان منع المال غير

لا يثبت بالشبهات

معقول المعنى لان المال مطلق في التصرف لمن قام به حاجز عن التصرف  
لغيره والمنع مع وجود المطلق غير معقول قوله فلا يحتل القايصة  
اي لا يحتل منع المال القياس قوله واما الخطا اعلم ان الخطا لغة ضد  
الصواب وفيه لغتان القصر وهو الجيد والمد وهو قليل وهو اسم بمعنى  
الخطا يقال لمن اراد شيئا ففعل غيره خطا ومن فعل غير الصواب  
خطا ايضا كذا قال ابو عبيد وقدينا تفسير اصطلاحا في اول فصل الامور  
المعتوضة لا يقال لما كان الخطا امرا واقعا من غير قصد اليه ينبغي ان لا يكون  
من المكسبة لان فاعل الخطا اذا وقع فيه بتقصير فكان تقصير كسبا قوله  
سقوط حق الله تعالى احتراز عن حقوق العباد فانها لا يسقط بالخطا حتى اذا  
اتلف مال انسان خطا بحب فانه قوله اذا حصل عن جهلاد يعني لما يكون  
الخطا عذرا في سقوط حق الله تعالى اذ حصل الخطا عن جهلاد كالمفتي اذا  
انتهى لقياسه واجتهاده فخطا يكون معذورا وهو الذبح حتى لا يكون  
انما واذ الخطا في اقتتايه من غير اجتهاد يكون انما في حد الاجتهاد كلام  
والمختار ان يكون الشخص عالما من الكتاب والسنة ما يتعلق بها الاحكام  
دون القصص والامثال وعالما بوجوه القياس قوله وشبهه في العقوبة بالنفس  
عظما على قوله عذرا قوله حتى قيل ان الخطا لا ياتى الا بالثبوت والعهود واما قلنا  
هذا لان الخطا لا ياتى الا بالثبوت وجوب الكفارة على العاقل خطا الكفارة ستارة الذنب  
فلو لم ياتى الخطا اصلا لم يشروع الكفارة لعدم الاحتياج الى السنة حقيقة ان العقل  
خطا محذور غير عمد والمركب المحذور يكون انما لا محالة واما محذور لانه  
لو لم يكن محظورا لكان مباحا وفاعل المباح لا يلزم منه الذنب والكفارة فعلم انه  
محذور والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله لكنه لا يشك من ضرب تقصير الى  
لكن الخطا لا يشك من ضرب تقصير لان الخطا لا يوقا مل في معية امرة  
واقعا طحق الاحتياط لم يقع فيها وقع قوله وهو الكفارة

208

العقل



الضمير راجع الى الجزاء القاصر وانما اطلق اسم الجزاء القاصر على الكفارة لانها  
 ليست بعقوبة محضة بل هي مترددة بين العباد. والعقوبة قوله وضح  
 طلاقه عندنا عطف على قوله فصل. والثاني فصل للسببية يعني ان  
 الخطا انما يصح سببا للكفارة وضح طلاق الخطا سبب ان الخطا لا يتفكر عن ضرب  
 تقصيره وكذا يصح من الخطا كل ما لا يبطله المذرك كالعتاق وغيره عندنا في  
 لا يصح طلاق الخطا قيا على النام وهو محجوج بقوله علم كل طلاق واقع  
 الاطلاق الصبي والمجنون قياسه ضعيف لان النام عديم الاحبار بحيث  
 لا يقع العلم به بكلامه اصلا بخلاف الخطا فانه عالم بكلامه غير انه وقع في الخطا  
 بتقصيره وتقصيره لا يكون عذرا في حق غيره اعني في حق المرأة فان قلت  
 ما يقول في قوله علم وفتح عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه  
 قلت المراد منه رفع حكم الخطا والنسيان اعني الاثم لا رفع حقيقة الخطا و  
 النسيان لان حقيقة الخطا والنسيان موجود في الانسان بحيث لا ينكر  
 احد فلما صار المراد الحكم وهو متوهمان مختلفان صدها حكم الدنيا والاخر  
 حكم الاخر فحكم الاول الجواز والفساد وحكم الثاني الثواب والعقاب والثاني  
 مراد بالاجماع لم يبق حكم الدنيا مراد الا ان المستر لا عموم له والقاطع للشغب  
 ان المراد من رفع الخطا ليس حكم الدنيا لان الثابت خطا يواخى بالدية والكفارة  
 حكم الالية فكيف يكون حكم الدنيا مرفوعا من الخطا فافهم هذا فان الحكم  
 يتثبت بهذا الحديث في كثير من الصور قوله كسب المكروه يعني يكون  
 منعقدا ولا يكون نافذا حتى يكون له ولاية النفس قوله واما الله  
 قد مر تفسيره اعلم ان السفر سبب التحفيف مطلقا عندنا اعني ان  
 العاصي والمطيع في الرخصة سواء وعندنا في رخصة الرخصة للعاصي اصلا  
 حتى لا يقصر ولا يفطر ولا يمسح ثلاثة ايام ولا يتناول المسنة عند المحمصة  
 لان النصوص المشبهة للرخصة لم يفصل بين مسافر عام وبين مسافر

ملح

طبع لا يري قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر 209  
 ولا تترك الى قوله علم الصلوة ركعتان زبدت في الحضر واقرت في السفر ولا تترك  
 الى قوله علم وفتح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولا تترك  
 الى قوله تعالى وقد فضل لكم ما حرّم عليكم الا ما اضطررتم اليه ولو قبل الرخصة  
 ثبوتها بطريق الكرامة فلا يستحبها العاصي قلنا هذا ينتقض بالعاصي المقيم  
 حيث يترخص برخصة المسح يوما وليلة على اننا نقول العاصي اهل للكرامة لا يمانه  
 وقول تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه لا يصلح متمسكا للشافعي لانه  
 جاز في تفسيره غير باغ اي غير طالس للحرمان بعد ابقاء المسح ولا عاد اي غير معتد  
 حد الحاجه قوله لكنه استدرأ من حوده يوشى يعني ان السفر يوشى في الرخصة  
 لكن السفر لما كان أمرا ثابتا باختيار العبد ولم يكن مثبتا ضرورة البتة لم يمسح العطر  
 للمسافر بعد الشروع في الصوم بخلاف المريض اذا حدث مرضه بعد الشروع في الصوم  
 مسح له الفطر لانه مثبت ضروره لازمه وليس بيد العبد دفعها قوله ولو  
 افطر كان قياما السفر يتعلق بقوله لا يباح له الفطر يعني ان المسافر وان كان  
 لا يباح له الفطر بعد الشروع في الصوم لو افطر لا يلزمه الكفارة لكون السفر  
 البسح للرخصة شبهه قوله ولو افطر ثم شافرا لاضر والفرق بين السفر بعد  
 الافطار وبين المريض بعد الافطار حيث لا يستقط الكفارة في الاول وتسقط  
 في الثاني ان السفر امر اختياري جوه وجوده بعد ثبوت وجوب الكفارة كالعدم  
 بخلاف المريض فانه امر اضطراري علم بوجوده ان هذا اليوم لم يكن يوم صوم فصار  
 شبهه مسقطه للكفارة والثاني رحمه الله يقيس المرض على السفر بينهما دول لكن  
 قوله انما يتأتى في الافطار بالوقوع لان الكفارة عنده محتصة بالوقوع قوله  
 لما قلنا انما يتأتى في الافطار بالوقوع لان الكفارة عنده محتصة بالوقوع قوله واما  
 الاكرام فهو نوعان هذا هو النوع الاخر من المكتسبة وقد مر تفسيره  
 في اول فصل العوارض اعلم ان الاكرام كامل وقاصر والكامل هو الملبى وهو ان يكون

بموجب  
الاشارة







الرجل فانه اهلاك لان نسبه الولد تنقطع عنه فلما كان هناك حصص من الارث الكامل  
دون الرجل صا والفقير شبهه بالمدعنا دون وجوز ان يقال في الفرق ان  
حقيقة الزنا هي سبغ ماني محل محرم لا توجد منها الا انها محلها والمراد  
في دفع الرجل عن الزنا ناسية عن المنكر والنهي عن المنكر يجوز تركه للضرورة فكذا جاز  
الضرورة الاكراه بخلاف الرجل فان الزنا يوجد منه حقيقة فلا يرد خصا ما قوله  
تعالى الزاني والزاني فان اطلاق اسم الزنا عليها واسمها علم بجاز بطريق التسبب  
قوله فثبت بهذه الجملة اي ثبتت بالجملة التي ذكرناها وهي الفرق والحظر والاثم  
والاجور وغير ذلك ان الاكراه لا يبطل شيئا من اقوال المكروه وافعاله لا بدليل مقير  
كما في الطابع بيانه ان موجب قوله انت طالق او انت حوثوث الطلاق والاعتقاد  
في الحال ثم اذا لحق المغير باحد شرط او استثنى يتعين ذلك الحكم ويتعلق  
وكذلك في المكروه حيث كان موجب اجزاء الكلمة الكفرا ان يكون الشخص كافرا ثم لما  
وجد المغير في حقه وهو الاكراه السالب للرضاء المفسد للاختيار لم يحكم بكفره  
وان وجد اجزاء كلمة الكفر وكذا موجب الزنا كان هو المفسد لما وجد المغير في حقه وهو  
الاكراه الملبى سقط ذلك لكون الاكراه شبهة قوله من الاقوال والافعال اي  
من اقوال المكروه وافعاله قوله غير صفة لما قبله والضرب السار فيه راجع  
الى سمي من الاقوال والافعال يعني بدليل غير حكم القول والفعل كما بينا في صور  
المكروه على الكفر وعلى الزنا قوله وانما يظهر اثر المكروه بيان هذا ان الاكراه  
لا اثر له اصلا في اطلاق القول والفعل وانما اثره في تبديل النسبة ان يضاف  
الفعل الصادق من المكروه الفاعل الى المكروه الحامل لكن هذا فيما يصح المكروه  
الا كما سيجي عند قوله اذا اتصل الاكراه الكامل فلما كان اثر الاكراه القائم  
تفويت الرضا فسد به ما يقبل الفسخ متوقف على الرضا ولا جازه كالبيع  
والاجاره قوله ولا يصح الا قارب كلها اي لا يصح اقرار المكروه اصلا سواء  
كان الاكراه على الاقرار بما يجتمل الفسخ او لا يجتمله وسواء كان الاكراه ملجئا

او غير ملجئ وجوه دليل عدم المقر به وهو الاكراه كما في الاقرار هازلا دليل 211  
علم ان اقراره بما لا يجتمل الفسخ لا يصح كاملا كان الاكراه او قاصرا ما ذكر صدر الاطلاق  
البرودى رضي الله عنه في المبسوط وادراكه هو عيدين تلف وجب على ان يقرب بطلاق  
ماضي او عتق ماضيا فكاح ماض لا يصح اقراره ولا يواخذه ولذلك لو اكره على ان  
يقرب بعفو عن دم العمد فهو باطل حتى لو اكره على بعد ذلك واقام البينة على ذلك يصح  
دعواه ويقبل بينته قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني  
الرجعت المرأة على قبولها الخلع من زوجها بالزود وهم مثلا باكره ملجئ او غير  
ملجئ فقبلت فالطلاق يقع والمال الاجب ان يقع الطلاق لان الزوج غير مكروه  
ما كان مكرها يقع فلا يقع اذا كان غير مكروه اولى لكن يقع بيانه لان الخلع  
باين عندنا ولو كان مكان الخلع في هذه الصور تطبيق يقع الطلاق اجمعي  
لان الواقع بالبرج اجمعي وانما الاجب المال لان الاكراه بنوعه يقدم للرضا  
وتلك المال لا يصح بدون الرضا فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقع بلا مال كما اذا  
طلق امرأة الصغيرة بما مان فقبلت حيث يقع الطلاق بلا مال قوله بالسبب  
وهو قبول المال وقوله والحكم وهو لزوم المال في ذمة المرأة قوله بخلاف  
الحزل اي في الخلع هذا البيان الفرق بين الاكراه على قبول المال في الخلع وبين  
الحزل في الخلع على المذهبين اي على مذهب ابي حنيفة ومذهب ابي يوسف ومحمد رحمهم الله  
اما بيانه على مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه فاقول ان في صورة الاكراه يقع للطلاق  
في الحال ولا يجزئ المال وفي صورة الحزل لا يقع الطلاق في الحال ولا يجزئ المال الا اذا  
شأت المرأة في يقع الطلاق ويجزئ المال وبيان الفرق الاكراه بعدم  
للرضا بالسبب والحكم والحزل بعدم للرضا بالحكم دون السبب فلا كان كذلك  
وقع الطلاق في الاكراه منجزا لانه لا يتوقف على الرضا ولم يجزئ المال لعدم الرضا  
اصلا وفي الحزل لما لم يكن بالسبب منع ما يمكن القول باجباب المال فتوقف  
وقوع الطلاق على قبولها المال واما بيانه على مذهبهما فاخرون ان في صورة



الاكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال في صورة الحزل بين الطلاق في الحال او في المال  
 وبيان الفرق ان الاكراه لما كان معدوما للرضا اصلا صار كان المال لم يذكر فوقع بلا  
 مال والحزل لما لم يكن معدوما للرضا بالسبب وجب المال تبعا للمخالق قوله فكان  
 كسر الطينار عيما متراى فكان الحزل كسر الطينار من حيث الرضا بالسبب ومن الحكم  
 على ما تفرق بيان ما بدل الحزل قوله ولذا اتصل الاكراه الكامل علم ان الاكراه  
 الكامل لا يحل اما ان يكون فيما يصلح فيه الفاعل ان يكون الة او لافان صلح فلا يخفى اما  
 ان يلزم من جعله الة تبدل محل الجنابة او لا وما لا يصلح فيه الفاعل الة كغامة  
 الاقوال وبعض الفعل كالكل والوط لا ينسب فيه الفعل الصادر من الفاعل الى  
 الحامل لانه لا يتصور ان يتكلم انسان بلسان انسان اخر وكذا لا يتصور ان  
 يطأ بالة غيره ويصلح فيه الفاعل الة من غير تبدل محل الجنابة ينسب الفعل الى  
 الحامل كان الاكراه على اتلاف النفس او على المال حتى يلزم في القصاص والافان  
 على الحامل لا على الفاعل لان للاختيار والفا بعد اعني اختيار الفاعل لا يصلح  
 ان يكون معارضا للصحيح فينسب الفعل الى الاختيار الصحيح كان الحامل اخذ  
 بيده واقتل نفسا او مالا بخلاف ما تقدم حيث يقتصر الحكم على الفاعل لعدم  
 صلاحية تلافيه وان كان اختياره في الصورتين فاسدا وما يصلح فيه الفاعل  
 ان يكون لبلال يلزم من تبدل النسبة بطلاق الاكراه كما سيجي ثم اعلم ان في اتلاف  
 النفس خلافا فعند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما يجب القصاص ان كان عمدا على  
 الحامل وعند زفر جيل على الفاعل وعند ابي يوسف الجبر عليها وعند ابي حنيفة  
 عليها لذف ان الفعل منه لا من الحامل ولا يبي يوسف ان في الفعل شبهة  
 فانه من العادل مقصورا عليه نظرا الى كونه انا ومن الحامل نظرا الى حمله  
 ولذا منى ان الفعل من ذات مباشرة ومن فاسبا فتقتصر منها واما  
 ما مر من الجبر من الشافعي رحمه الله لا يعتبر مباشرة المكرة في الطلاق والعتا  
 وخوفا حيث قال لا اختيار للفاعل اصلا مع انه له اختيارا حيث اختار

فهو السورين وهذا اعني مكره المكره فوجب عليه القصاص وامر بقتله  
 مع ان الشبهة مستقلة للقصاص وضرر القتل اشد من ضرر الطلاق والعتا  
 قول الى المكره بكسر الراء ولزومه حكمه اي لزوم المكره حكم الفعل قوله  
 فيما يحتل ذلك اي فيما يحتل ان يكون المكره الفاعل الة قوله وذكر من الكل  
 اشارة الى قوله فيما لا يحتل ذلك الة قوله والاقوال كلها كالعتا والطلاق  
 والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العدو واليهز والندرة والنظر والابلا  
 والفي لا يعمل الاكراه في هذه المواضع كذا قاله الامام الا سيحجاني وكذا في الاسلام  
 حيث يصح اسلامه استحقاقا قوله ولذلك اذا كان عطف على قوله لا يستقيم  
 نسبتته الى المكره يعفى لا يستقيم نسبة الفعل الى الحامل وهذه الصورة كالا  
 تستقيم في تلك الصورة ببيان ان المأمور اذا كان يصلح الة تكن يلزم من  
 جعله الة تبدل محل الجنابة لا يجعل الة لانه لا يبقى الاكراه اكرها وهو  
 فاسد لان فعل المأمور مكرها عمل على فاق الامر لانه اذا كان على خلافه  
 يكون الفعل بطوع من الفاعل لا مكره من غير عليه في لا يبقى الاكراه اكرها وهذا  
 كاكراه المحرم على قتل الصيد يلزم الكفارة على الفاعل ببيان ان الفاعل وان كان  
 يصلح الة لم يجعل الة لبلال يلزم تبدل محل الجنابة وبطلان الاكراه لان الحامل انا  
 حله علم ان يحكى الفاعل على احرامه او دينه لا على ان يحكى على احرامه الحامل فيلزم  
 لا يحاله من تبدل النسبة تبدل محل الجنابة لانه في يعبر عن الجنابة احرام  
 الحامل وانا قلنا ان المكرة انا حله علم ان يحكى على احرامه او دينه لان الصيد  
 ليس بمعصوم لذاته لكن المحرم لا يجوز له قتل الصيد لا حرمة ولا غير المحرم  
 لا حرز له قتل صيد المحرم لدينه الا بركان صيد الحرم اذا خرج من الحرم للحلال  
 قتله خلافا لاكراه على قتل المسلم حيث يجعل الفاعل الة في حق لزوم القصاص  
 على الحامل لانه لا يلزم من جعله الة تبدل محل الجنابة لان المحل هو لادى  
 المعصوم وهو لم يتبدل من تبدل النسبة الى حق الاثم لم يجعل الة حتى

ولهم من بطلان الاكراه في هذه المواضع كذا قاله الامام الا سيحجاني وكذا في الاسلام  
 ان سبب استنزال الاكراه في هذه المواضع كذا قاله الامام الا سيحجاني وكذا في الاسلام  
 وهو ما ظاهره انه استنزال الاكراه في هذه المواضع كذا قاله الامام الا سيحجاني وكذا في الاسلام



قلنا ان القاتل ياتم لئلا يتبدل المحل في حق لا شيء ان اقتصر من حيث انه  
سبب الاثم جنابه على دين المباشرة ولهذا يعذر القاتل عندنا حتى يخط  
وجهه بخلاف المكره على اتلاف المال حيث لا ياتم لان المال غير معصوم لذاته  
بل بحق غيره وحق الغير ينجز بالمشاء وبالقيمة قوب الا ان المحل اي  
محل الجنابة حقيقة غير الذي تلاقه الاتلاف صور ومحل الجنابة حقيقة  
هو احرام الفاعل او دينه كما قلنا والذي تلاقه الاتلاف صور هو الصيد  
قوبه وكان ذلك يتبدل اي كان محل الاكره متبدلاً قوبه بان يجعل الة  
اي بان يجعل الفاعل الة للمكره وهو بكسر الراء قوبه مثل اكره المحرم من اضافة  
المصدر الى المفعول والفاعل محذوف تقديره مثل اكره المحرم المحرم والدليل  
على تقدير الفاعل محذوف قول المصنف بعد هذا فيصير محل الجنابة احرام المكره  
بكسر الراء قوله ان ذلك بكسر الهزة جزاء قوله اذا كان وانا قلنا ان  
الهمزة مكسورة لان ان المكسورة تقع في مطلق الجمله خلاف المفتوحة والجزا يقع  
جمله لا مفرداً او تقديره فان ذلك بالفاعل للجزا وقع جمله اسمية لان  
المصنف حذف الناء توسعاً في الكلام وذلك إشارة الى الفعل قوبه تقتصر  
على الفاعل اعلم ان اقتصار الفعل على الفاعل لا عمل مع ان الحامل لا يواخذ  
لان الحامل اذا كان محرمًا يجب عليه الجزا لان الدال يجب عليه الجزا اذا  
كان محرمًا فلا يجب للجزا على المكره الحامل والاكره اشد من الدلالة الاولى  
بل على معنى ان الفعل الصادر من الفاعل لا يجعل كانه وقع من الحامل بان يجعل الفاعل  
معذورا في لحاق جزا الفعل على الفاعل كما كان معذورا في لحاق الجزا في صورة  
لا اكره على القتل حيث وجب القصاص على الحامل في قوبه لان المكره بكسر  
الراء والضمير المستتر في جمله راجع اليه والبارز راجع الى الفاعل قوبه  
ان يخفى اي الفاعل والضمير في نفسه في معذوريه وفي لغيره في الموضوع راجع  
الى الفاعل قوبه وفيه خلاف لكن بكسر الراء اي في جعل الفاعل

اللة لغيره خلاف المصنف وقد بينا قوبه وعود الامر الى المحل الاول عطف 213  
على قوله خلاف المكره والمراد من الامر الفعل والمراد من المحل محل الفعل  
والمراد من المحل الاول هو المكره الفاعل وانا قلنا لان الاصل ان يكون الفعل  
الصادر من شخص مضافا الى ذلك الشخص لئلا يبدلنا النسبة نسبة شرعية  
في صورة الاكره على القتل واتلاف المال واخفنا الفعل الموجود من المأمور  
الى الحامل يكون المأمور سالحا لانه كما قد صار الحامل محللاً لثابت الفعل  
وهنا في صورة اكره المحرم لو ببدلنا النسبة من الفاعل الى الحامل يلزم خروج  
الامر الى الفاعل وهو فاسد للزوم نفى التبديل من اثبات التبديل والزم  
عدم الاكره من وجود الاكره وهو محال للزوم الجمع بين التقيضين فان  
قلت لا نسلم انه يلزم عود الامر الى الفاعل قلت آنا يلزم العود لان اثر  
الاكره آنا يبقى اذا كان فعل المأمور على دفاق الاموال على خلافه وههنا  
لو اخفنا فعل الفاعل الى الحامل لا كراهه لا يبقى الوفاق لان الحامل ما اراد  
ان يكون الجنابة واقعه على احرامه بل اراد وقوع الجنابة على احرام الفاعل  
او دينه فيضاف الفعل الى المحل الاول وهو انما عمل لعدم بقاء الوفاق  
فيلزم العود الى محله فيلزم منه نفى من اثبات عدم من وجود وهو باطل  
فافهم فانه بيان شاف وتحقيق كاف ونبت شقة جلاها على مربي كل قولهم  
ولهذا قلنا ان المكره بفتح الراء ايضاح لما بين قبل هذا وهو ان ما يتصور ان يكون  
الفاعل فيه اللة لغيره لكن يلزم منه تبدل محل الجنابة فان ذلك يقتصر على الفاعل  
ومعنى الاقتصاص مؤثرة بيانه ان القاتل المأمور وان كان يصلح ان يكون  
اللة لأمور في حق الاتلاف كنت لا يصلح اللة في حق الاثم لان عرض الحامل من الاكره  
ان يقع الفاعل في الاثم عند اختياره روجه على روح غيره فلو قلنا يتبدل النسبة  
في حق الاثم يلزم تبدل محل الجنابة بكون محل الجنابة دين المكره الحامل يعود  
ان كان دين المكره الفاعل وفيه عود الامر الى المحل الاول على ما مر بيانه



ط  
المغصوب

بہن جمہ کو نہ مہی  
لاعضبا

المكروه وهو الماشي  
بعضه ارضين  
المكروه الامور  
البيع في الشكر

ازینجا

سید محمد بن محمد بن علی



الاتلاف قوله وهذا عندنا اي الذي بيناه في الاكراه الى الموضوع هو قولنا الاول  
ان نفي ثم ذكر قول ان في فقال تصرفات المكن على قوله ان كانت قولاً يكون لغوا  
كالشكاح والطلاق والعناق وغيرها لعدم الاختيار الا اذا كان حق كالكراه  
الحديث على الاسلام بخلاف الكراه الذي فانه لا يصح اسلامه فان الاكراه ليس  
بحق لقوله علموا تركوهم وما يريدون وكذا الكراه القاضى المديون على بيع ماله  
حق فيبقى وان كانت تصرفاته فعلا فان كان الاكراه عذراً يبيح للناعل الفعل  
يبطل حكم الفعل عن الناعل ونسب الحامل كافي الاكراه على اتلاف مال الغير  
الا اذا لم يكن نسبة الفعل الى الحامل في بطل حكم الفعل اصلاً كافي الاكراه على شرب  
الخمر واخطار صوم رمضان حتى لا يجب الحد ولا يفد الصوم وان كان عذراً لا  
يسمى الفعل كالاكراه على الزنا والقتل يقتصر الفعل على الناعل حتى يجب حد الزنا  
والنقص من علم الناعل ثم لا تنادى بينهما بين المجرى وغير المجرى والجواب قلنا لا سلم عدم  
الاختيار الا ترى انه اختيار لنفسه ما هو ايسر وارفق دون ما هو اعسر  
واشق ولين صلنا لكن يرد عليه الاكراه على الزنا والقتل لان الحد  
يندرى بالشبهة والناعل لما كان عديم الاختيار كيف وجب عليه الحد  
والنقص عنده وقوله لا تنادى بين المجرى وغير المجرى فلا سلم ذلك  
لان ضرب شوط او سوطين يحصل من الشبان لعباً فعمل يعتبر مثل ذلك  
محبياً الا اذا كان التمهيد بضرب سوط على موطع يخاف منه الغلف فيكون  
محبياً عندنا ثم يقول الاكراه مفسد للرضا وما كان شرطه الرضا فيفسد  
بالاكراه كالبيع والاجازه وما لا فلا كالطلاق والعناق وهذا في الاقوال  
اما في الافعال فما كان محتمل ان يكون الناعل فيه التمسك من غير تبدل  
المحل ينسب الى الحامل والا فيقتصر على الناعل لما قلنا قوله بغير حق  
احتراز عما اذا كان حق فانه يكون صحيحاً كما بينا قوله ليكون  
ترجمه عما في الضمير اي يكون القول بياناً عما في القلب فيبطل اي القول

عند عدمه اي عند عدم الفقد والاختيار والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل 215  
لعدم الرضا في الصورتين وتامه اي تمام الاكراه بان يجعل عذراً اي بان  
يجعل الاكراه عذراً له اي للمكره الناعل قوله ولا فيبطل اصلاً اي  
وان لم يكن نسبة الفعل الى المكره الحامل يبطل حكم الفعل اصلاً

**باب حروف المعاني ارتفع الباب**

بالخبر به لقوله والذي وهو اسم موصول والجملة الواقعة بعده صلة اعني الجملة  
الفعلية والمراد من حروف المعاني الحروف الموضوعه للمعاني كالتعقيب  
والترجي وغيرها وهي احترار من حروف المعاني وتأخير هذا الباب لقوله  
ما يلزم قوله فسطر من مابيل الفقه وقع في موضع الاعتذار لاهل الانعام  
اذا قالوا ان هذه الحروف تتعلق بعلم النحو لا بعلم الاصول والشرط في اللغة  
المنصف والمراد منه البعض مجازاً قوله ولا اهل فيه الواو اي الاصل  
في المعطوف الواو لكونه موضوعاً للاشتراك بين الشينين فحسب وغيره  
موضوع للاشتراك والجمع بين الشينين مع معنى اخر كالترتيب وغيره ولا  
شكر ان المفرد اصل والمركب فرع واما ذكرنا الاشتراك مطلقاً ليشمل الاشتراك  
في الحكم والاعراب او في الاعراب دون الحكم كافي بل قوله هو مطلق للجمع عندنا اي الواو  
لمطلق للجمع عندنا وعليه اجماع اهل اللغة وانا قدير بقوله عندنا لان انما في ذكر  
في احكام القرآن ان الواو للترتيب وزعم ان الترتيب في الموضوع فرغ مفهوم  
الواو وقد انكر عليه اكثر اصحابه في هذا لان هذا قول لم يقل به احد من النحويين موضوع  
اللغة وهو سهو منه لا استعمال الواو في مقام لا يحتمل الترتيب اصلاً كقولهم تضارب  
زيد وعمر واشترك بكرو خالد والرزهم بين زيد وعمر فسل احد يقول ان  
التضارب يحصل من زيد قبل عمر او يحصل للاشتراك من بكر قبل خالد ويكون  
الرزهم حلقاً بين زيد الى ان يحل المرتب وهذا فاسد ثمرة ولذلك قولهم سنان  
زيد وعمر فلو كان في هذه المواضع امكن الترتيب كما يستعمل النحويون



اد العجب من الغزالي انه قرع صفاه الحسن البصري رضي الله عنه وطعن على مالك  
رضي الله عنه وشنع على ابن حنبل رضي الله عنه في اخر مخزوله فقال واما ابو حنبله  
فلم يكن مجتهدا لانه كان لا يعرف اللغة وعليه يدل قوله لو زماه بابا قبيس  
ثم عند عنده هو امامه ولقد صدقوا في قولهم حبل الشئ يعنى ويصم والجواب عنه  
من وجوه احدها اننا نقول لا نسلم ان ابا حنبله رضي الله عنه تكلم بهذه الكلمة لصلادها  
ذاكر الا فترا عليه فاية مسلة تعلقت بها داي كتاب من كتب صحابه حواها  
واي دليل عليها والله والله ان بعض الظن اثم والثاني فرضنا انه تكلم بهذه  
الكلمة لكن لا نسلم انه خطا لانه يجوز بطريق الحكاية مثل الا ترى ليها ذكر  
صاحب الكشاف في فوائده الكشاف وجوز مثل ما قلنا بطريق الحكاية  
واستشهد بالاشياء وكقوله وجدنا كتاب بنى تميم احق الخيل بالركض  
المعار برفع القاف والراء البيت بشر ابن ابي حازم المذكور في ديوان المعطل  
الصبر ايضا ونقول ذو الرمة سمعت الناس ينتجعون غيثا فقلت  
الصمدح انتجى بلا لا يرفع السين يعنى لما سمعت هذا الكلام وهو اناس  
يطلبون نظرا فقلت لنا فتى اطلبى نوال بلال ابن ابي بردة وكقول  
الاخر تنادوا بالرجل غدا وفي تدحاله لم يستي يردى برفع الرجل ونصبيه  
وكقول اهل الحجاز في استعمال رابت زيدا من زيدا وكقولك دعني من  
تمرتان لمن يقول عندي تمرتان ولا يكر الحكاية وهي ان ينقل الامر على  
ما كان الامر لا يس علم الاعراب او من له متش من الجنون والجنون فنون  
والثالث فرضنا انه خطا كازعم هذا القائل لكن لا نسلم ان الشخص لا يكون  
مجتهدا اذا اخطا في شيء لان القول باصا به كل مجتهد ليس بذهيب مسلز  
بل المجتهد يجوز له الخطا والصواب لانه ليس بمعصوم ثم يقول هلا ادرو  
الغزالي في كتابه ما اخذ اهل اللغة على امامه من الغلط في اشياء  
الاول قوله في الاحكام ذكر اني لا يقولوا اي لا نكثر عما لكم

هذا هو المتن  
في كتابه ما اخذ  
اهل اللغة على  
امامه من الغلط  
في اشياء

216  
دانا معناه لا قيلوا الثاني قوله في كتاب هذا ان الواو للترتيب وهو مطلق  
للمع والثالث قوله في كتابه فاما ما انا هو ما تلح كقولنا تعالى تلح اجاج وللرابع قوله  
واذا اشلى عليه يديده اذا اعزاه واما يقال اشلاه اذا استدعاه والخامس  
قوله الغرم العاكروا اما الغرم اللزوم الى غير ذلك ثم الغزالي شنع في كتابه المخزول  
في اشياء من غير حجة على دعواه ولا دليل على ما حصل له فلو لا اطالة الكتاب او زناه  
واودرناه ببرد لا يرد على وجه تنوب روجه عما فعله يده ولسانه والله اننا كنا  
نعتقد غاية الاعتقاد لاجل ما جمع في احكامه من كلمات المشايخ بالنظر الى الظاهر  
ثم لما راينا من طعنه على الكتاب بلا اقامة برهان حصل بنا ما حصل ولقد صدقوا  
في قولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اللهم ارزقنا الصدق والوفاء ولا تجعل  
في قلوبنا غلا للذين آمنوا وهي لنا من امرنا رشدا قوله وايضا الفتوى لا يه  
جمع امام والفتوى جواب لطاثة قوله واما ثبت الترتيب هذا جواب  
سوال مقدرو هو ان يقال يرد على ما قلتم ان الواو مطلق للمع قول ابن حنبله  
في قول الرجل ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حيث قال بوقوع الواحدة  
اذا وجد الشرط فلو كان الواو مطلق للمع لا للترتيب كان ينبغي ان يقع الثالث  
فاجاب عنه وقال انما ثبت الترتيب فيه لا بمقتضى الواو بل باعتبار ان الجزاء  
متعلق بالشروط مرتبة الاول بلا واسطة والثاني بواسطة واحدة والثالث  
بواسطتين ثم ثبت الترتيب حال التكلم نزل عند وجود الشرط لذلك فاما نزل  
الاول قبل الثاني والثالث بانته فلم يبق للثاني والثالث محل عند ما يقع للثالث  
لا باعتبار ان الواو عندها للتقارنة بل باعتبار ان زمان الوقوع لم يوجد  
التفريق واما التفريق في التعليق فوقع جميعا والجواب ان الواقع عند  
وجود الشرط ما هو الملتزم المتعلق بالشرط لا غير فيقع الجزاء كما علق  
فتبين بواحدة لا الى عزة هذا فيما اذا قدم الشرط اما اذا اخو الشرط يقع  
الثالث بالاتفاق لان الشرط مغيب واذا وجد في خوا الكلام مغيب يتوقف



أوله على آخره كما في الاستئنا قوله وفي قول المولى سزا جواب سوال  
بالعطف على قوله ان نكحتها وهو ان يقال يرد على ما قلتم ان الواو المطلق  
للم لا للترتيب قولكم فيما اذا زوج الفضولي امتين بدون اذن المولى  
فقال المولى اعتقت هذه وهذه حيث يبطل نكاح الثانية فلو كان الجمع المطلق  
لصار كأنه قال اعتقتها ولصح نكاحها جميعا فاجاب عنه وقال انما يبطل نكاح  
الثانية في هذه الصفة لان صدور الكلام لا يثبت للعقود ليس في آخره ما يفتر  
الاول لان العقد الثاني لا ينافي العقد الاول فلم يتوقف الاول على الثاني فلما  
لم يتوقف انعقدت المحلقة في حق الثانية لان الامة ليست بمحللة مضمومة الى الحرم  
لقوله علم السلام لا تنكح الامة على الحررة قوله الفضولي بضم الفاء نسبة الى جمع  
الفضل ليعن الزيادة ويراد به في الاصطلاح من يتصرف في حق الغير بدون اذنه  
قوله في حق الثانية اي في حق الامة الثانية قوله يبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية  
يعتقها اي يعتق الاول قوله خلاف ما اذا زوج الفضولي اختين هذا جواب  
سوال وهو ان يقال لم قلتم ان الواو ليست للمقارنة وقد قلتم يبطلان نكاح  
اختين اذا زوجها الفضولي في عقدتين فقال المولى اخذت هذه وهذه  
كالا جازتها معا فاجاب عنه قال انما يبطل العقدان جميعا لان صدور الكلام  
لم يوزع النكاح بين الاختين فلما كان في آخر الكلام مغيب توقف اول الكلام  
على آخره فلم يزل الجمع بين الاختين يبطل النكاحان جميعا لان الواو يقتضي  
التقارن قوله به اي بصدور الكلام لغيره اي احوال الكلام عنه اي عن النكاح  
قوله بمنزلة الشرط والاستئنا من حيث تعبير اول الكلام قوله  
وقد يدخل الواو على جملة كاملة اعلم ان الواو اذا حصلت بين الجملتين  
لا يوجب الشركة في الحكم حتى اذا قال رجل لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه  
طالق يقع على الثانية واحدة لا ثلاث لان الشركة في حكم الاولى لا احتياج  
الثانية واذا امت الثانية فلا احتياج وليست الشركة بمقتضى

العطف الا يرى الى سورا العطف بالاولى ولكن كافي قولك جاني زيد وعمرو  
وكقولك جاني زيد خالو وكقولك ما رايت زيدا لكن عمرا فمثل ترى قط في هذه  
الصور شركة في الحكم سوى ان الاشتراك في الاعراب حاصل وليس كلامنا  
فيه وسمى بعضهم هذه الواو واو النظم وواو الابتداء وطن فلنا فاسدات  
لو كانت للعطف لزم الجمع بين الحمل المتناقضة كقولهم اكومت زيدا واهنت  
عمرا ولا نسلم لزوم التناقض لما يلزم ذلك اذا كان مقتضى العطف الجمع  
بين معنى الجملتين لا محالة ونحن لا نسلم ذلك لما ارينا ان سورا العطف بالمعروف  
الثلاث وانما العطف بالجمع والجمع حاصل فيما ورد من التظليل بين الاسناد كما  
في قولك زيد كاتب وعمرو شاعر قوله ولقد قلنا ايضا بقوله لان الشركة  
في الخبر بيان ان الشركة لما وجبت لا فتغار الكلام الثاني قلنا ان التناقض  
من الجملتين يشترك في الكاملة فيما كلمت به بعينه حتى قلنا بتوقع الواحد عند  
اي حسنة من غير عن فرقت لرجل لا مرارة قبل الدخول هناك دخلت الدار فانت  
طالق وطالق لان الثاني اعنى قوله وطالق قد تعلق بعين في ذلك الشرط  
توقع على الترتيب الملقود كما علق فلزم يكن الثاني متعلقا بعين في كل الشرط  
واقترن الاستبعاد اعنى الانفراد بشرط على حدة وقعت سنان بالافتقار  
وصار كأنه اعاد الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت  
الدار خلافا ما اذا قال فلانة طالق وفلانة حيث يصير كأنه اعاد ما قلتم به  
الاول لان الاشتراك في تظليقه واحد لا يتصور كافي قولك جاني زيد وعمرو  
حيث يصير كأنه قال جاني زيد وجاني عمرو لان الشركة في معنى واحد لا يتصور  
لان المعنى عرض لا يقبل الانقسام فمحال ان يبي الشخصان معي واحد فلا جرم  
قررنا لكل واحد معي على حدة قوله بعينه اي بعين ما تم به الاول  
وقوله بعينه اي بعين ذلك الشرط المذكور قوله ولا يقتضي الاستبعاد  
به اي ولا يقتضي الثاني لا انفرد بالشرط قوله كأنه اعاده اي كان النكاح



بالعقود أعاد الشرط قوله وقد يستعار الواو للحال بمعنى نجام بمعنى قد يستمر  
الواو في معنى الحال مجازا لوجود معنى النجم في الحال كما في العطف الأيوي ان الحال  
بجام ذا الحال كما لمعطوف بجام المعطوف عليه كما في قوله تعالى وتفتح ابوابها  
أي ابواب الجنة والتقدير جوارها وابواب الجنة مفتحة وإنما ذكر الرب تبارك  
وتعالى بحرف الواو حين ذكر الجنة ولم يذكر الواو حين ذكر جفنه إشارة إلى  
ما لا يحصى من كرمه فأنهم وقال علماءنا رضي الله عنهم في قول الرجل لعبده إذا أتى  
النفا وانت حتران الواو فيه للحال أي والحال أنك حتر عند لا يملك لا يعتقد  
العبد في الحال لأن الأحوال شروط وكذا إذا قال لكرتي أنزل وانت آمن  
أي في الحال أنك آمن عند نزل كرتي لا يثبت إلا أن ما لم ينزل لما قلنا  
قوله وأما النفا فإنه للوصل والتعقيب وعليه إجماع أهل اللغة  
وأما الفتوى وإنما قيد بقوله للوصل احترازا عن كلمة ثم فأنها  
للتعقيب لكن مع التراخي قوله ولهذا قلنا أيضا يكون النفا  
للولصل والتعقيب يعني قلنا في قول الرجل أن دخلت هذه الدار فمعه الدار  
فانت طالق أن الشرط دخول الدار الثانية بعد الأولى بلا تراخي حتى إذا دخلت  
الثانية بعد الأولى بتراخي أو دخلت الثانية قبل الأولى لا تطلق خلاف ما إذا  
قال وهذه الدار قوله أن الشرط بكسر الهمزة متصل بقوله قلنا قوله  
وقد يدخل النفا على العلة اعلم أن الأصل في النفا أن يدخل على الحكم دون العلة  
لأن وضع النفا للتعقيب والحكم يعقب العلة كما في قولهم جاء الشتاء  
فغناحب وضرب فأوجع وأطعم فأشبع إلا أنه ربما يدخل على العلة إذا كانت  
يقبل الامتداد لأن الممتد يحصل فيه معنى التعقيب كما في قولهم ابشرو فقد  
أماك العود وقال الحانقاص فيه نظرا لأن اتیان الغوث قد يدوم وقد  
لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال والصواب أن هذا فادخل في جواب  
الامر لتضمنه معنى الشرط والجواب لا قول لا سلم أن هذا بناء الحكم على الاحتمال

بل هو بناء الحكم على الغالب لأن الأصل في كل ثابت دوامه لأن العدم عارض 218  
في الثابت ولا سلم أنه فاد الجواب لأنه ج ينقلب المعلول عليه والعلة معاولا  
فيقتسد المعنى لأنه يصير ج تقدير الكلام أن ابشورت فتدأماك الغوث  
وفساد به يعلم بآدي فيكون أن شاء الله ولا يشاء الفرج قوله ولهذا قلنا  
أيضا في قوله تدخل النفا على العلة إذا كان ذلك ما يدوم ببيان أن النفا مجاز  
دخولها في العلة إذا دامت قلنا في قوله إذا أتى النفا فانت حتران يعتقد  
الحال لأن العقود صفة دائمة فاشبه المترخي أي أشبه العقود المترخي  
وتقدير الكلام إذا أتى النفا لا تملك حتر يعني لا تملك اعتقت ولهذا إذا قال كرتي  
أنزل فانت آمن أنه يكون أمنا أنزل أو لم ينزل لأن تقديره لا تملك آمن  
ولم يجعل تقدير الكلام في الأول أف ادبت وفي الثاني أن نزلت لأن الأصل  
عدم الافتار وكلا مناهذين الافتار صحيح قول وأما ثم فالتعطف على  
سبيل المترخي والمراد من التراخي أن يكون وجود المعطوف بعد وجود  
المعطوف عليه بمهلة خلافا للمعطوف بالنفا فإنه بعد المعطوف عليه بدون  
مهلة كما في قولك جاني زيد ثم عمرو وهذا بالاتفاق والاختلاف في كيفية  
التراخي فعند أبي حنيفة لا يمتنع أن يكون بمنزلة الاستئناف بالمعطوف  
بعد السكوت عن المعطوف عليه يحصل كمال التراخي لأنه ج يصير التراخي  
من حيث المتكلم والحكم وعندنا التراخي في الحكم لأن النفا لمعاملة معنى العطف  
وما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه أحق لأن الأصل في كل موجود أن يكون موجودا  
من كل وجه لا من وجه دون وجه وقوله لا يقتضي أن يكون التراخي من وجه  
دون وجه ولا سلم أن العطف يقتضي الفصل بين الشبهين لا بحالة الأيوي  
أنك إذا قلت جاني زيد أركبا فتقاد بين يديه الجنايب من أقصى بلاد الغرب  
ثم عمرو وكما بين المعطوف عليه من الفصل ببيان الاختلاف يظهر في قول  
أمراته قبل الدخول أنت طالق ثم طالق أي دخلت الدار فعند أبي  
حنيفة رضي الله عنه



يقع الاول ويلغوا الباقي وعندها يتعلم الجميع ويقع الواحد  
عند الشرط ويلغوا الباقي وفي المدخول يقع الاول بيان وتعلق الثالث  
عند اي حنيثة لهاته وعندها يتعلمون ويقع جميعا هذا فيما اخر  
الشرط اما اذا قدمه فني غير المدخول عند اي حنيثة وفيه من يتعلم  
الاول ويقع الثاني ويلغوا الثالث وعندها يتعلم الكل فلا يقع عند  
وجود الشرط الا الاول وفي المدخول عند اي حنيثة يتعلم الاول  
ويقع الاخير ان في الحال وعندها يتعلم الكل ويقع الكل عند الشرط  
قوله كانه مستأنف حكما يروى بكسر النون وفتحها وقد حصل في  
السمع عند بعض شيوخ بالكسر وعنده بعضهم بالفتح وجه الكسر  
علم ارادة المتكلم ووجه الفتح علم ارادة الكلام اي كان المتكلم مستأنفا  
او كان الكلام مستأنفا حكما اي من حيث الحكم لان حيث الحقيقة  
لان لم يستأنف حقيقة لوصل المعطوف المعطوف عليه لكن جعل بمنزلة  
المستأنف قوله بكال التراخي اي للقول بكال التراخي وبيان  
الكال مترقوله في الوجود اي في وجود الحكم وهو الطلاق دون التكلم  
وهو السبب قوله وقد يستعار بمعنى الواو ووجه الاستعارة  
هو الاتصال بين ثم الواو من حيث ان الواو لما كان موضوعا بطلق  
الجمع دل بطلاقة على الجمع بالتراخي وانما لم يحل على الحقيقة في قوله تعالى ثم كان  
من الذين امنوا بل حل على التراخي لان اول الآية وهو قوله تعالى فلا تثم  
العقبة وما ادركك بالعقبة فكر رتبة او اطعام في يوم ذي مشقة  
يتيها مقربة او مسكينا اذا مترتبة يدل على تقدير الحمل على  
الحقيقة ان يكون النجاة للعبد قبل الايمان فحل على التراخي لاجل هذا  
كافي قوله تعالى ثم اياه شهيدا اي وياه شهيدا لان التعقيب والتأني  
في صفاته تعالى لاجل قوله تعالى فلا تثم العقبة قال الارزهرقي

معناه فلم يسم العقبة لئلا يظن ان اي لم يقطعها واقترانها فلا رتبة اي الجواز  
عليها يكون بفكر رتبة وقال رتبة وقال ابن حنبل فلا تثم العقبة اي  
لم يحمل الامر العظيم في طاعة الله يقال وقوله ذي مشقة اي ذي حجارة  
وقوله دامقربة اي قربة وقوله دامقربة اي لصق بالتواب من قصير  
قوله واما بل فهو موضوع لاثبات ما بعده اي فهو موضوع والضمير في بعده  
ما جاع الى بل وكذا في قبله وهذا معنى قوله بل للاضراب عن الاول والاثبات  
ثالث الا يرى انك في قولك جاني زيد بل عمره اثبت الجاني اوله لزيد ثم اضرب عليه  
اي اعوضت عنه واثبت له بعد واعلم انه لو قال لا مرارة المدخول بهات  
طالق واحدة بل ثنتين تطلق لثلاثا بالاتفاق ولو قال لفلان على الف  
درهم بل الفان فغية خلاف فعند زفريلزمه ثلاثة الاف قياسا على الطلقة  
والجاء عدم قدرته على ابطال الاول عند علماء الثلاثة يلزمه الفان والفرق  
بينها ان كلمة بل لتدارك الغلط والطلاء لا يحتل التدارك الا في قوارح محتملة  
لانه اخبار كافي قولك سني ثمانون بل تسعون لا يفهم من هذا ان سبعة  
تسعون منضمين الى ثمانين بل يفهم منه ان ستة ثمانون مع عشق اخر  
ففي قولك بل الفان كذلك يعني على الف اخر مع هذه الف المقربة او لا وهذا  
فلنا انه لو قال كنت طلقت امير زينب واحدة بل ثنتين يقع البتتان  
لانه اخبار محتمل للغلط خلاف الاستثاء ما في غير المدخول لها لو قال انت  
واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلبة بعد وقوع الواحدة هذا في التخيير  
اما اذا غلق وقال انت دخلت الدار فانت واحدة بل ثنتين او لا بل  
ثنتين يقع الثلاث بالاتفاق وهذا في المدخول لها طافروا كذا في غير المدخول  
لها لانه ما علق الاول لم ينتف المحلبة خلاف صورة التخيير والفرق لا في  
حنيثة بين العطف بالواو وبين العطف ببل اذ في العطف بالواو لا يقع في  
اجرة في غير المدخول بها وفي العطف ببل يقع الثالث ان الواو للعطف



على وجه التقديم فلما وقع الاول بانته المراء والتعب الحلية  
 للعطف وجه الا بطلان وليس في وسعه ابطال الاول فلم يثبت في وسعه  
 اثبات الثاني بشرط على حده لانه لم يمتف الحلية بعد لكون الاول  
 متعلقا فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال لا بل انت طالق فثبتت  
 ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة اليمينين ليست احدي اليمينين  
 باولى من الاخرى فوقعنا جميعا عند الشرط بخلاف صورة العطف  
 بالواو فان اليمين هناك واحد فوجب كما علقته ثم تبة فبانت  
 بالاولى قول ليتصل به بغير واسطة اي ليتصل الثاني بالشرط  
 بلا واسطة لانه رجع عن الاول بخلاف العطف بالواو قوله فيصير  
 بنصب الواو يعطوف على قوله ليتصل قوله فيثبت ما في وسعه  
 وهو افراد الثاني بالشرط قوله واما لكن فلا يستدل بعد النفي  
 والمراد بالاستدراك ازالة الوجود اعلم ان العطف بلكن ايا يكون  
 بعد النفي اذا كان عطف مفرد على مفرد اما اذا كان عطف جملة على  
 جملة يقع بعد النفي ولا ثبات لكن الشرط ان يكون الثانية نفيًا  
 اذا كانت الاول اثباتا كما ان الشرط ان يكون الثانية اثباتا اذا كانت  
 الاولى نفيًا فعن هذا قالوا ان لكن تحي لشرك قصة الخرافة الى قصة  
 مخالفة بيانه في المفرد قولك جاني زيد لكن عمرو فلو قلت جاني زيد لكن  
 عمرو لا يجوز بخلاف العطف بكلمة بل ببيانه في الجملة اذا كانت الاول  
 اثباتا قولك جاني زيد لكن عمرو لم يحى وبيانه في الجملة اذا كانت الاول  
 نفيًا قولك ما جاني زيد لكن عمرو جاني وينبغي ان تعرف ان المخالفة  
 بين الجملتين لا يلزم ان يكون حرفا بل قد يجوز المخالفة من جهة  
 المعنى كما في قولك زيد عالم لكن عمرو جاهل والجملة الثانية وان كانت  
 اثباتا بعد اثبات فضاة الاول من جهة المعنى فانه نفي بعد اثبات

في المعنى ان يجوز حذف اسم وينبغي ان كان تعرف ان لکن ايا يكون 220  
 للعطف اذا كانت مختلفة فاذا كانت متشعبة فلا ثم اعلم ان مذهب يونس  
 ان لكن ليست بحرف عطف وان الاسم بعدها يكون محمولا على عامل مضمرا اذا  
 قلت ما جاني زيد لكن عمرو كان التقدير جاني عمرو واذا قلت ما رايت زيدا  
 لكن عمرا كان التقدير لكن رايت عمرا فاذا قلت ما مررت بزيد لكن عمرو  
 كان التقدير لكن مررت بعمرو وايضا يدخل عليه حرف العطف فلو كان  
 للعطف لم يحذف خول حرف العطف على حرف العطف فاقول لا نسلم ان الاسم  
 محمول على عامل مضمرا فلو كان كذلك كان عطف جملة على جملة لا عطف مفرد على  
 مفرد وهذا لان المقدار كالمسقوط ولا نسلم ان لكن بعد ما دخل عليها حرف  
 العطف بقيت عاطفة بل صارت محضة لمعنى الاستدراك الا يرد الى قولهم  
 قرات العلوم حتى السحر وحتى الاكسبر ان حتى فيه صارت مجردة لمعنى الغاية  
 يدخل الواو عليها فلذا فيها نحن فيه قوله غير ان العطف به اي بلكن انما  
 يستقيم عند التناقض الكلام ولا تنافي في اللغة لا نظام من وسعه اذا  
 جمع والمراد به ان يكون الثاني متصلا بالاول من غير ان يكون مضادا  
 بينها بيانه ان لكن حرف عطف موضوع للاستدراك بعد النفي على ان  
 يتناقض النفي بالاثبات اذا كان الكلام متسق اما اذا لم يكن متسقا  
 فيكون المذكور بعد لكن مستانثا مقطوعا عن الاول ونظير فائدة هذا فيما  
 اذا قال هذا العبد الذي في بيت فلان ما كان لي قط ولكن فلان يعني انسانا  
 اخذ فان فصل قوله ولكن فلان بقوله ما كان لي قط يجعل النفي متعلقا  
 بالاثبات ويكون العبد للمقر له الثاني بان يكون قوله لكن بيانا للنفي الاول  
 ملكة الى الثاني وان فصل كان رد الاقرار ونفيًا للملكة اصلا فرجع الملك الى المقر  
 ولا يمنع قوله بعد ذلك ولكن فلان لانه ح يكون شهادة فرد وبها لا يثبت الملك  
 الخبيصة ان في صورة الفصل كان محتمل نفي الملك اصلا ويحتمل نفي الملك الى غير

لكن في



فبالوصل علم انه لم يرد نفي الملك اصلا فصار المقدره الثاني خلاف صورة  
الفصل فانه لو كان مراده نفي الملك الى غير الوصل فعلم انه اراد نفي الملك اصلا  
ويظهر ايضا فيها اذا زوجت الامة نفسها بغير اذن مولاهما بما به فقال المول  
لا اجيزه ولكن اجيزه بما به وخمس اوقال ولكن زوني في الصداق خمسين  
درهما او قال لكن اجيزه ان زوني حزين فالحق باطل فصل ام فصل بوجود  
المضاد المبطلة لا تساق اعني مضاده اجازة النكاح مع عدمها وهو  
معنى قول المصنف لا نفي فعل اثباته بيقينه وقلا شهد ابو بكر الحاضن  
الرازي في شرح الجامع الكبير في هذه المسئلة بمسئلة اخرى وقال الا ترى انه لو قال  
لما انت طالق ولكن ان دخلت الار فانت طالق يكون الاول واقعا في الحال  
لكون لكن استيناف كلام غير معلق بالاول قوله يقول بالياء المنقوطة  
بنقطتين تحتين تحتين جملة حاله اي يقول المقدره حتى استحقه الثاني في المقرا  
الثاني هذا في صورة الوصل وقد مر بيانها وان لم يقيد المصنف بالوصل لانه  
لهم من حفظ الاتساق قوله لا فهو مستانق اي لم يتسق الكلام فالكلام  
مستأنف مقطوع عن الاول قوله كالمزوجة بما به بنحو الواو نقول اي  
نقول المزوجة يعنى ان الفضولي زوجها بما به فتالت وهي حرة عاقله بالغة  
لا اجيزه ولكن اجيزه بما به خمسين فالحق ببنفسه قوله لانه نفي فعل  
فقال هو اثباته بيقينه اي لان قولها نفي النكاح والاثبات النكاح  
ببقيته فان قلت لان لم انفي فعل اثباته بيقينه لان النكاح بما به غير  
النكاح بما به وخمسين قلت لان لم المغايرة لان المال تبع في العقد  
الا ترى انه لو لم يذكر المال في صلب العقد اصلا لا يفسد العقد وجوب  
مما المثل لانه لا يفسد العقد ولا يفسد النكاح فلو كان النكاح الموقوف  
للاجازة انفس بالردة فالحق الاجازة فليس بمنعقد بعد لعدم الجواب  
والقبول قوله واما او فتدخل بين اسمين لقولك زيدا وعمرا

قام او فعلين لقولك من اسلم او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين 221  
هذه البيات نالا حله وضعت كلمة او اعني انما وضعت لتناول احد  
المذكورين وان دخلت اي كلمة او في الخبر وهو قول عامر عن معنى  
التكليف ولا يستفهم افضت الى الشك اي اذنت اليه حتى لا يكون  
احدهما مراد اعينا وان دخلت في الابتداء كقوله بع هذا او هذا او الانشا  
كقوله اعتقت هذا او هذا او جيت التحجير حتى يكون له الخيار في ايتهما  
شا يكون مراد بالانشاء والاصل في استعمال او على ثلاثة اوجه اذا اريد بها  
الحقيقة الاول ان يكون للشك وهو على ضربين اما ان يكون المتكلم والسامع  
كلاهما شاكما وهو الاكثر في الاستعمال كقولك رايت زيدا او عمرا اذا لم تتيقن  
برو به احدهما عينا واما ان يكون المتكلم غير شاك والسامع شاكما بان اتيهم  
المتكلم بكلامه على السامع اعني كقوله اكلت ثمرا او خبزا والمتكلم قد عرف احدهما  
ببقيته الا انه شكرا السامع وهذا كما نقول اكلت احدا جليث واخترت احدا من  
ومن الابهام قدوم تعال وما امر السامع الاكل البصر او هو اقرب وقوله تعال فان  
قاب قوسين او ادا في الثاني ان يكون للتحجير وهو انما يكون فيما كان فعله  
مختورا قبل الامر ثم ردد الامر فتعلق الامر باحدهما وبقى للاخرى ما كان حتى  
لا يجوز له يلج بينهما كافي قوله خذ درهما من مالي او دينار او قولك اكل السمكة او اشرب  
اللبن وعليه قوله تعال فكفارة الطعام عشرة ماكين من اوسط ما تطعمون  
اهليكم او كسوتهم او تحريروا قيمه حيث يكون المكلف مخيرا باذنه او احد من هذين  
الا شيئا فلو ادلى السكر لا يقع عن الكفارة الا واحد والثالث ان يكون للمباح  
وهي انما يكون فيما لا يكون فعله مختورا قبل الامر وانما الامور فيها يتناول  
واحد غير عين مع جوان الاخر كما يسأل الرجل وعنده لحم وتمر وخير ما  
اكل فيقول اكل لحمي او تمر او خبزا وكذا اذا قال ما البس وعنده خمر وديباج  
فيقول البس خيرا او ديباجا يريد كل واحد من هذه الاشياء ففعله كلا











من غير طرح ان يكون ما بعد ما داخلها قبلها لا يترك انهم يجوزوا حرج  
 القدم حتى الشاة فكيف يجوز ان يكون حتى للعطف المحض قلت اليس  
 تغنون بغير معنى تجوزوا هل النحو ان معنى انهم لم يجوزوا ان يكون حتى للعطف  
 المحض بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز فان قلت بطريق الحقيقة فذلك مسلم  
 لكن لم يجوز نحن بطريق الحقيقة وان بطريق المجاز فلا نسلم انهم لم يجوزوا  
 بطريق المجاز **وبين** سلمنا انهم لم يجوزوا ابتلك الطريق لكن لا نسلم عدم  
 الجواز من عدم تجويزهم فنحن نحوز لوجود المناسبة لأن المجاز دابر مع  
 المناسبة بانه مفتوح لا يسد كثيرا استعالة الاجصى ولا بعد عما انا نقول  
 قول محمد بن اللغة حجة لا استشهاد اهل اللغة كابي عبيد وغيره بقوله  
 الا يرى ان للميرد لما قيل عن معنى العزلة قال هي الشمس ثم قال كذا قاله  
 محمد بن الحسن لم يزل قوله حتى اتقد عندك بدون الالف قال صاحب الكافي  
 وقت قرأت اصول فخر الاسلام بنيسابور وقد وقع سماعي عند غيره من  
 الاسانيد ما لا يوافق وجه قول صاحب الكافي ان حتى لما استعبرت للعطف  
 وما قبلها مجزوم حذف الالف ما بعدها علامة للجزم وعندى ثبوت الالف  
 مسبوقة لا ان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الالف  
 فلا حاجة اذن للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قدم اللام حتى الشاة اي  
 حتى انتهوا الى الشاة ثم قالوا والجو حتى لا بالي لما قلنا قوله ومن ذلك  
 حروف الجواز من حروف العاني حروف الجواز انما يست حروف الجواز  
 معاني الافعال الى الالف قوب اما الباء فلا لصاق اي لا لصاق الشيء  
 بالشيء كقولك به ذا اما قولهم مررت بزيد فنية استعانة لان مرورك الذي  
 به هو صفة قائمة بكل ليس بالمصنف بزيد والمعنى فيه مررت بكان متصل  
 بكان زيدا والذيل على ان الباء لا لصاق ارجاع اهل اللغة عليه فعز هذا  
 قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدم فلان فعبدي خواته يقع على

مان  
 المجاز

224  
 الخبر الصدق وهو خبر جدد القدم لان كلامه دل على ان قولان الخبر بقدم فلان  
 لذكر حرف الا لصاق القدم اسم لفعل موجود فانه يوجد لا يوجد الا قولان  
 فيصير تقدير كلامه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدم فلان خلاف قوله ان اخبرتني  
 ان فلانا قدم حيث يكون المراد منه الخبر كيد كان لا لم يلصق الخبر بالقدم  
 غير ان كلامه دل على خبر القدم والخبر قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فيقع  
 عليها وتقدير الكلام ان اخبرتني قدوم فلان لان ان ما بعده في حكم المفرد فان  
 قلت لم يذكر حتى معنا وهي من حروف الجر قلت ايا لم يذكر هنا لان حروف العطف  
 لما وقعت سابقة لاحدى وجوه حتى ان يكون عاطفة ذكرها مع حروف العطف  
 قول وعلى الا لازم ان على انما جعلت للالزام لان وضعها للاستعانة كقولهم  
 زيد على السرير في لزوم الشيء على الشيء معنى الاستعانة كما في لزوم الدين على الزمة  
 ولذا يقال في فصيح الكلام ركنه وبين فحق هذا عرفت ان كونها للالزام مجاز  
 ويجوز ان يقال حقيقة شرعية وقاية للالزام فاذا قال له على الزد بهم حيث عمل  
 على الدين لان حقيقة اللزوم في الدين لا اذا وصل بكلامه وديعه قوله ويستعمل  
 للشرط اي يستعمل كونه للشرط لما ان فيه معنى اللزوم من حيث ان وجود الجزايل لازم  
 وجوه الشرط قال تعالى يا يعقوبك على ان لا يشوكن بابه اي بسوط لا يشوكن قوله  
 ويستعار معنى الباني في المعامضات المحضة كالبيع والاحارة والشكاح وهذا لان  
 في العمل على الشرط معنى التعليق والتعليكات لا يحتمل ذلك فعمل على البناء مجاز لان  
 الا لصاق بينا سبب اللزوم حتى لو قال بعث هذا العبد على الزد درهم واجرت  
 هذا البيت على ما به درهم او تزد جنتك على الزد درهم يكون بمعنى الباء اما في الطلاق  
 على ما ان يكون على الشرط عندا في حقيقته لم يعم لان الطلاق يحتمل التعليق  
 كما اذا قالت طلقني فلنا على الف فطلقها واحدة يقع واحد رجعية لا يجب عليها  
 ثلث الا لان كلمة على امكن حملها على الشرط فحملت عليه لا تادل عليه حقيقة  
 قوله تعالى يا يعقوبك على ان لا يشوكن بابه والشرط لا يتوزع على اجزاء  
 الشرط



وعندها يجب ثلث الالف بمنفلة قوله بالالف ومن التبعية  
قال شمس الائمة السرخسي في فخر الاسلام كلمة من التبعية ثم قال  
شمس الائمة وقد تكون لا يتبدل الغاية كقولك خرجت من الكوفة وقد يكون  
للمميز كقولك باب من حديد وقد يكون بمعنى البناء قال تعالى تحفظونه  
من امر الله اي بامر الله وقد يكون صله قال تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وهذا  
الذي ذكره ائمة الاصول خلاف ما ذكره ائمة النحوي لان ائمة النحوي جعلوا كونها  
لا يتبدل الغاية اصلا والمعاني الباقية راجعة الى معنى الابتداء ولا منافاة  
لان احدا لم يقل ان من لا تدل على التبعية حقيقة فلعلم المصنف انما ذكر  
التبعية في المتن فقط لكونه اهم لان الخلاف لما وقعت في المسئلة المذكورة  
لان ابا حنيفة لم يصرح بحكم جعل كلمة من فيها للتبعية ببيان انه لو قال  
اعتق من عبدي من شئت كان له ان يعتق الجميع الا واحدا عملا  
بحقيقة كلمة من ومن لان من للتبعية ومن للمعوم والاشارة بالنسبة  
الى الواحد عام وعندها له ان يعتق الجميع لان من قد يكون للتمييز كما اذا قال من  
شئت والجواب قلنا في قوله من من يضاف من محله الاعتق بصفة عامة وهي  
المشقة اذا المشية هي ان صفة العبد والموصوف بصفة عامة يتعمم كما اذا  
قال والله اكلم الا رجلا كوفيا كان له ان يكلم جميع رجال كوفه بخلاف قوله من  
شئت لان المشية فيه صفة المخاطب وهو واحد لا صفة من حتى يكون كل واحد  
مرادا وعلى هذا الاصل قال محمد بن الجراح الكبير ان كان في يدك من الدراهم الالف  
او سوى ثلثة او غير ثلثة فهو صدقة وفي يدك خمسة تصدق بها لان المستثنى  
خارج من المستثنى منه كلمة من للتبعية فصار كانه قال ان كان في يدك  
بعض الدراهم والدراهم الباقيان بعد الاستثناء بعض الدراهم بخلاف  
مالها قالت اخلعتي على ما في يدك من الدراهم حيث تكون من مميزة لا قضا  
الايهام التميز واختلاف الكلام بدون من وقايد كونها مميزة يظهر

فيما اذا لم يكن في يدها درهم احدا وكان ما دون الثلثة يلزم من الثلثة اما في قوله 225  
ان كان في يدك من الدراهم لا تحتل الكلام بدون من فلا حاجة الى التميز والعلة  
قوله فاسقط المحصور وهو اداة التبعية قوله وال لا تتها  
الغاية وعليه الاجماع واذا قال لا مرة انت طالق الى شهر فان نوى التحيز  
او التأخير بعل نيته وان لم يكن له نية قال لا يرتفع لان التأجيل لا يمنع  
الثبوت كافي للربون وعندها يتأخر عملا بكلمة الى لان وصفها للغاية وروى  
عن ابي يوسف كقول زفر الجواب عن قوله قلنا ان التأجيل لا يثبت الاجل  
فيما يدخل وفي صورة النزاع قد دخل على اصل الطلاق فتيا جرح بخلاف المقس  
عليه لا ثم لم يدخل التأجيل على اصل الدين لانه لا يحتل التعليق والاضافة بل دخل  
على وجوب الاداء فلا جرح هذا لم يمنع الثبوت ثم العايات على نزع احداهما داخل  
تحت الغيا كافي المرافق في الوضوء والثاني غير داخل كافي للبل في الصوم والاصل  
فيه ان الغاية لا يخلو اما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان كان يتناولها فذكر الغاية  
لا حرج ما وراها لا لا خراجها فيكون من داخله تحت الغيا بصدور الكلام  
وتسمى هذه الغاية غايه الاسقاط كالمرافق وان كان لا يتناولها صدر  
الكلام فذكر الغاية انما يكون لا مداد وغاية الا ثبات كليل ببيان ان الايدي  
لوم بذكر المرافق يتناول الى الا باط والصوم لوم بذكر اللبل لا يتناول بل  
ينطلق على مساك ساعة لانه هو المفهوم لغة وبيان يعلم في الكتب المسوطة  
لا صاننا رزقهم عنهم وكنا بنا لا جمل ببيان قوله وفي للطرف ومعناه الوعاء  
والتمس كقولك المال في الكيس واللص في السجن وقد يسميه فيها يقال زيد ينظر  
في العلم وانما في حاجتك وجه الاتساع ان العلم ليس بوعاء للنظر حقيقة لكنه جعل  
كالوعاء لوقوع النظر فيه ولذلك الحاجة ليست بوعاء لان حقيقة لكن لما  
كان من الشخص وفكره مصدقا اليها صار من الحاجة كانهما وعاء للشخص مشتملا



عليه قوتة ويفرق بين حذفه واثنائية الضمير راجع الى بيان في قوله  
ان صحت الدهر فعبدى حترانه يقع على الابد واذا قال في الدهر فانه يقع على  
صوم ساعة وكذا اذا قال ان صحت الشهر فانه يقع على جميع الشهور واذا  
قال ان صحت في الشهر فانه يقع على صوم ساعة وجه الفرق ان كلمة في الظرف  
والظرف لا معنى الا استيعاب جزأه وقد يكون مستوعبا للظرف  
وقد لا يكون كذلك كما في قوله في الكيس دلاهم الا ان الظرف الحاصل حرف في اشتد  
تكميلا في الظرف من الطرف المقدر فيه فيكون الاول طرف لا محالة والثاني  
قد يتسع فيه فيجري مجرى المفعول به كقوله ويعوم شهدناه سليمان وعامرا  
فلما ثبت ان الاول اشتد تكميلا عينا معنى الطرف فيه اكثر مما را عينا  
في الثاني قلنا في قوله في الدهر بالوقوع على ساعة لان الظرف لا دلالة له على  
الاستيعاب فصارت الساعة هي المراد لكونها اخص لمفهوم بعد عدم  
امكان احوال عام على عموم بلا احتمال وقلنا في قوله الدهر بالوقوع على الابد لكونه  
بعد في الظرف على ما قلنا فضلا بين الطرفين المتكبر في الظرفية وغير المتكبر  
فيها هذا هو الوجه المقام من عندك ما قولهم اذا كان حرف في حقا يتصل  
الظرف بالطرف بلا واسطة فيكون الكل واحد او اذا كان مذكورا يتصل بواسطة  
فيكون البعض مرادافيه نظر عندك لانه في صورتين جميعا طرف واحد  
فرق بين طرف وطرف حتى يكون الكل هو المراد في صورة والبعض في صورة  
وما قيل لانه اذا لم يكن مذكورا فيكون جميع الغد مفعولا واذا كان مذكورا  
يكون لجزأ من الغد مفعولا ففيه نظرا ايضا لانه في صورتين جميعا وقع  
الغد مفعولا فيه والغدا اسم لجميع لا للبعض بيانه قوله انت طالق عند  
او في غدا فعند عدم النية يقع اول الغد واذا نوى اخرا النية لا يصدق  
في الاول قضاء وفي الثاني يصدق قضاء عند ابن حنيفة لانه انما الوقوع

226 اول الغد عند عدم النية لا باعتبار اقتضاء الظرف لاستيعاب بل باعتبار  
وجود الوقت المضاف اليه الطلاق وهو الغد وانما لم يصدق في الاول قضاء لانه  
نوى خلاف الظاهر وما قاسا الثاني على الاول وابو حنيفة فرق والفرق مزو هو  
ان المراد عند ذكره يكون لجزأ الجزئية فيكون له بيان اسم كلامه فيصدق  
قضاء وديانه خلاف ما اذا لم ينو حيث يقع في الجزأ الاول لعدم المراحرا علم ان  
هذا الذي قلنا في طرف الزمان اما في طرف المكان فكما اذا قال انت طالق  
في مكة او في البيت او في الدار يقع الطلاق عليها ابتهاكات لان الطلاق اذا  
ثبت في قوعه في مكان ثبت في كل مكان ولا تخصيص مكان دون مكان الا اذا قال  
عشيت اذا دخلت فم لا يقع الطلاق قبل الدخول لان كلامه يحتمل الاخبار قوت  
ويستوعب للمقاربة اي يستعار كلمة في كماله مع وهذا اذا لم يكن ما بعده لان  
يكون ظرفا لما قبلها كما في قوله انت طالق في دخول الدار لان الدخول لا يمكن ان  
يكون ظرفا للطلاق لانه عرض فخر على المقارنة مجاز لان في الظرف معنى المقارنة  
لانه يقارن المظروف ولكن يقع الطلاق بعد الدخول لان الطلاق ما يتعلق وجوبه  
بالدخول صار الدخول في معنى الشرط بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان دخلت  
الدار فمنا لك يقع بعد الدخول فكذا هنا وما قاله الشيخ الامام بدر الاية الكردي  
انما وقع الطلاق بعد الدخول لان قران الطلاق بالشئ انما يتصور بعد وجود  
ذلك الشئ ففيه نظر عندك لانا لا نعلم ان قران لا يتصور الا بعد  
الوجود لانه لا يبقى القران قرانا بل يكون متعاقبة قوت ومن ذلك  
حروف الشرط اي ومن جملة حروف المعاني حروف الشرط ويحتمل ان المصنف  
اراد بحروف الشرط الكلمات النظمية والمصطلحة لان حروف الشرط ان ولو  
فما سوى ذلك اسما يري بها تفهيم معنى الشرط فجوز ان يدير لفظ المصطلح  
تغليبا لان اذا كان واحدا من الاسماء البني حازي بها بيم لان في المجازاة قوت  
وحرف ان هو الاصل في هذا الحساب اي في باب الشرط كما ان غيرها انما جوزي



لتضمن معناها الا يرد الى قولك متى خرج اخرج بمعنى ان يخرج في رمضان اخرج  
وان يخرج في شعبان اخرج في شعبان وان يخرج سحرا اخرج سحرا وان يخرج  
وقت الظهور اخرج وقت الظهور الى سائر الوجوه وعلى هذا الباقي وقد عرفت في  
موضع وروى عن ابي يوسف انه اذا قال لامرأة انت طالق لودخلت  
الدار لم تطلق ما لم يدخل قوله واذا الوقت وللشروط على السواء اي يستعمل  
لكل واحد منها بطريق الحقيقة حتى لا يكون المراد الا احدهما لان المستعمل لا عموم  
له عند نحو ان الكوفة يكتب بياض الاول مدة للنسبة والاخرى مخففة علامة  
للمجرى منه في الخط ساقطة في اللفظ لا استقامت كسبب ونون الجح ساقطة لا ضافة  
لا علم ان متى ومتيما يستعملان للوقت وان جوزي بها وان يستعمل للشرط  
المحصى بالاتفاق اما اذا جازى بها هل يسقط معنى الوقت عنها ام لا  
فعند ابي حنيفة لم يذهب عنه وهو يذهب بخاتمة الكوفة كالكساي والفرق يسقط وعندها  
لا يسقط وهو يذهب على ما البصرة لها ان اذا يستعمل في الاشياء العالمية الوجوه  
كقوله ان يترك اذا طلعت الشمس واذا احمر البحر فلا يصح للشرط الا استعمالا  
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ولهذا لا يقال ان احمر وان طلعت الا اذا  
اريد بالطلوع الخروج من الغيم وقوله ان مات فلان للتشكيك في وقت الموت  
لا في الموت قلنا ان انما الشرط في اذا ظاهر كدخول الغاني جوابه ومثل الماضي في معنى  
المستقبل كافي ان قد تجزم به جوابه كافي قول انما عمره واذا وصل خصاصه  
فجمل ولا يست انما الشرط فيه قلنا انه للشرط حقيقة لان الاصل في الكلام  
الحقيقة ولا معنى بعد ذلك لا دعا الاستعارة ولين سئلنا الاستعارة  
فنقول اذا اريد به الشرط مجازا لا بما ان يسقط عنه الوقت ام لا فلا  
يجوز ان لا يسقط لانه يلزم الجمل بين الحقيقة والمجاز فيسقط وهو  
المدعى ولا نسلم ان كان عالم الوجود لا يكون فيه خطر فملا يجوز ان  
يعبرم الله تعالى الشمس اصلا فلا تطلع ويعبرم السور اصلا فلا تجمر

شرح المسائل لو قال لامرأة انت طالق متى لم اطلقك او متيما لم اطلقك فسكت يقع 227  
الطلاق لوجود الشرط لانه علق الطلاق بزمان حال عن التطبيق ولو قال ان  
لم اطلقك لا يطلق حتى يموت هو او هي لان الشرط عدم التطبيق اصلا ولا يعلم  
للتطبيق اصلا لا بالموت ولو قال اذا لم اطلقك اذا ما لم اطلقك فان عني  
بالوقت تطلق حتى سكت كافي متى وان عني الشرط لا تطلق حتى الموت كافي ان  
وان لم يكن له نية قال ابو حنيفة لم يذهب عنه انه محل للشرط لا للوقت لانه كمثل هذا  
وهذا فلم يكن طالق فلا يكون بالشك وقاله تطلق حتى سكت لمعنى الوقت فيه كفى  
والفرق لا يذهب عنه ان الوقت في متى حقيقة التي وضعت متى لها حرما  
ولا نسلم ذلك في اذا قوله والمجازاة بها اي متى لازمة في غير موضع الاستتاهام  
وانما قيد به لان في موضع الاستتاهام بسقط المجازاة عن متى كقولك متى تذهب متى  
تكتب ومتى يكون العبد مراد به هذا الكلام اثبات الاولوية للكلمة اذا بينا انه  
لا كان لا يسقط عن متى معنى الوقت ح انها مجازي لها في غير موضع الاستتاهام لا حال  
ولا مجازي باذالاحالة بل قد مجازي وقد لا مجازي فلان لا يسقط عن اذا معنى الوقت  
عند المجازاة اولي واحمر الجوارب مراد قوله بل هي في جمل الجوارب اي بل المجازاة  
في جنبه الجوارب قوله ومن وما دخل في هذا الباب التي باب الشرط اما  
ين وما فلمنعوم ونظير من بالفتح متر عند ذكر من بالكسر ونظير ما كما اذا قال طلق  
نفسك ما شئت قلها ان تطلق نفسها في المجلس ما شئت وذكر كذا ياتي عند ذكر كل ان ساسه  
ومن الاسماء التي تستعمل للشرط ابن وحيثما واذا قال الرجل لامرأة انت طالق اين شئت  
او حيث شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا في المجلس لانه عبارة تان عن المكان لا دلالة  
لها على الزمان فلم يقتضيا عموم الاوقات وحيث بمعنى وشرط جزم  
لها ومنها اي وهي كلمة يتناول واحدا شايعا في المجلس واذا وصفت بصفة عامة عمت  
لان الوصف بالتعريف فيصير عنزله لام التعريف ولهذا قال عدم له في الجاح واذا قال  
اي عبتك ضربته فهو خير فضرهم مالا يعشق الا واحدة للثبات الى القول لانه الحق



وان ضرب احد بعد واحد عنق الاول لانه وجد شرط العنق فيه ولو قال الى جسد  
فربك فهو حرف بوه معاً اعتقوا لانه وصف بصفة عامة وهو الضرب قوله  
وفي كل معنى الشرط ايضا اعلم ان كلمة كل ليست من حروف الشرط لكن فيها معنى الشرط  
اما بيان انها ليست من حروف الشرط فان الشرط ما يكون معروفاً على خطر الوجوه  
وهذا المعنى لا يتحقق في كل لكونها مضاجبه للاسما ولا خطر في الاسماء لكونها  
ثابتة بخلاف سائر الحروف فانها تصاحب الافعال فيها تزود واما بيان  
ان فيها معنى الشرط فلان الاسم الذي يأتي عقبها يوصف بفعل لا محالة ولهذا  
يدخل البناء في جوابها كقولك كل رجل تنفوس امره الى الله فهو صادق وكل من  
يتبع الشيطان فهو فاسق اما كلمة كل فليس من حروف الشرط عند الاصوليين  
لما زمتها الافعال والفرق بين الكلمتين ان كلمة كل لتعميم الاسماء لا دخولها  
عليها وكلمة كل لتعميم الافعال لدخولها عليها ببيان في قول الرجل كل امرأة  
لي تدخل الدار فهي طالق فدخلن طلقن لكن لا يتعدد الوقوع على واحدة  
لعدم اقتضاها تعميم الافعال بخلاف ما اذا قال كلما دخلت امرأة هذه  
الدار فهي طالق فدخلن طلقن يتعدد الوقوع على واحدة اذا تعدد الدخول  
منها وتبين بثلاث فاذا عادت اليه بعد زوج اخر لم تطلق بعد ذلك بالدخول  
لان المطلق وهو طلاق هذا الملك قديم ثم الفرق بين كلمة كل اذا دخلت على  
شكر وبينها اذا دخلت على معرف ان في الاول يقتضي احاطة الافراد وفي الثاني  
يقتضي احاطة الاجزاء ولهذا قالوا كل الزمان ما كونه كاذب وكل زمان  
ما كونه صادق قوله ومع الافراد يكسره الهمزة بفتح ال المراد من  
الافراد ان يعتبر كل فرد من الافراد على سبيل الاستعداد مقتضوه والكل  
الذي اقدار على معاني هي بما للمقاييق مجعولة وينور الدقايق بخجونة  
ورزقني من البيان ما لم يحط به بالاثار ومن لم يرتق اليه هم اهل البراءة  
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم بعض من لا خيرة له في العلوم يقول عن

مطلب  
ابتداء المدح  
من هنا

عن حدير المشهور لم يبق اليوم في الدنيا مصنف ليس فيها مولف ولقد  
كذب هذا الاثو ولقد حرص هذا النظر فليس المصنف الا من جمع الكتاب  
بتركيب من عند مقتدره الزنده اما انقشا السائل من عند نفسه فهو اجتهاد  
الا مرك ان ما قال محمد الا سلام في اصوله فهو بعينه مذكور في اصول شمس الائمة  
المرخشي وكذلك بالعكس الا ان التراكيب متغايرة وكذا في سائر مصنفات  
كتاب المصنفين في سائر العلوم على ان اوردت من الاسئلة والاجوبة وغير  
ذلك ما منشاة خاطري ومطلعه باطني من غير انحال كالتحال تحبيري فليس  
الخبر كالمعانيه فلو كان الاصلاف في حيوة لا تصفو في وقال ابو حنيفة اجتهاد  
وقال ابو يوسف نارا البيان او قدت وقال حمدا حسنت وقال زفر ايقنت  
وقال الحسن انعمت وقال ابو حنيفة انعمت فيما نظرت وقال ابو  
منصور حققت وقال الطحاوي صدقت وقال البكرخي بورك فيها  
نطقت وقال الجصاص احكمت وقال القافى ابو زيد احست وقال  
شمس الائمة وجدت ما طلبت وقال محمد الا سلام مقوت وقال نجم الدين  
بهدت وقال صاحب الهداية يا غواص الجار عبرت وقال صاحب المحيط فقت  
فيما اعلنت واسررت الى غير ذلك من كبرايانا الذين لا تحصى عددهم وطوائفهم  
وقال المتنبى انت من فصحا عبادتهم مسكنة الا انها وحشية لهم وانهم لا تفهم  
وبعد يقول النقي الفقير الى الرحمن المشا والمامل الاثان مولانا اقوام الحق  
والدين اميركا تيب ابن امير عمر محمد الاثاني فرغت عن تصنيف هذا الكتاب بعون  
الوهاب حامداً ومصلحاً وآتياً على جناح سفر الحجاز في الليلة المباركة ليلة البراءة  
وارجوا من الله تعالى ان يكون مباركاً في العالمين هذه الليلة في العالمين يتسبب  
سنة عشر وسبع مائة اللهم اقطع عني شجرة شجرة وارفع عني كبريائي  
والعنود وخلا بديهم وفرق يادهم واعم ابصارهم واحل انصارهم واحفظني كما حفظ  
عبادك الصالحين عن محال الطالين انك على ما تشاء قدير وبالا جوابه حدير

لم يذكر في نسخة  
نقلت في نسخة  
ثم اوردت في نسخة  
فوجدت في نسخة

مطلب  
مدح ان  
على مصنف  
واما نسخة  
في ذلك

الاصول

ثم للكتاب بعون الله  
والله اعلم  
بما في الصدور



صُرِفَتْ عَنْهُ وَلَمْ يُصَرَفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّي وَعَاوَدَهُ طَعْمُ الْحَبِّ  
كَالغَيْثِ لِرِجَّتِهِ وَأَفَاكُ رَيْقِهِ وَلِزْزَجَتْ عَنْهُ حُرُوفُ الْبَطْلِ  
لَيْزُ أَخْطَاتٍ فِي مَرَجِكُ مَا أَخْطَاتُ فِي مَنْعِي  
لَقَدْ أُنْزِلَتْ حَاجَاتِي فِي بَوَادِي غَيْرِ ذِي زُرْعِي

الحمد لله  
صلى الله عليه وسلم

ال ده  
 اصلتان  
 وفكر حصداً لا يتوان في منافق حسن تحت ولا فقه في الدين  
 حفة الفقه والدين ما وفقه في القلب ثم ظهر على اللسان فاقد  
 العقل والورث النفسية والفكر واما الفكر ثلاثين عاماً منها يعجز  
 بل لسانه دون قلبه والدين في عاني في العظمى لان الفقه نفعي  
 عليكم كل منا فوقي عليهم اللسان بدار بيني  
 فقه علم من بطا به علمه يسوع به شبه بطون يقض الرقة بقا مال ال  
 بل وما بطا يعني في المارد منه من لغوه العمل لم يقضه السموات والارض  
 ان الوجل اذا قصوى الاعمال الصالحة لم حشر يكونه فقه يقضه السموات  
 وفقه